دلالات المصطلح
فى التصوف الفلسفى

إشارات فلسفية فى كلمات صوفية

دكتور
إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية
رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب
جامعة المنصورة

١٩٩٩



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ شارع كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم

عندما فكرت فى الكتابة فى مجال المصطلح الصوفى المتفلسف كانت أمامى عدة حقائق هامة لا يستطيع الباحث المدقق أن يغفلها . ومن هذه الحقائق :

أولاً : تعدد معاجم المصطلح الصوفى المتفلسف خاصة والتصوف الإسلامى عامة . ومن هذه المعاجم « اصطلاحات الصوفية » ومؤلفه « كمال الدين أبو الغنائم عبد الرازق بن أبى الفضائل جمال الدين محمد القاشانى » أو الكاشانى نسبة إلى « كاشان » بفارس ، « والمتوفى ٧٣٥ هـ » .

ومن معاجم المصطلح أيضا « كلمات الصوفية » ومؤلفه ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن الكمشخانوى النقشبندى ، المولود فى كمشخانة بتركيا والمتوفى ١٨٩٣هـ ، وله جامع الأصول ومتممات جامع الأصول الذى يبدؤه باصطلاحات الصوفية ..

وهناك كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم « للتهانوى » ، وهو من المعاجم التى تهتم بالمصطلح من الناحية الصوفية خصوصا ما يتعلق منها بالتصوف الفلسفى ، وهو مكتوب باللغتين العربية والفارسية .

كذلك هناك كتاب التعريفات للجرجانى « على بن محمد بن السيد الزين أبى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى » « المتوفى ٨١٦ هـ » .

ومن أهم المعاجم فى العصر الحاضر المعجم المعروف « بالمعجم الصوفى – الحكمة فى حدود الكلمة » والصادر عن جامعة لبنان ومؤلفته الدكتورة « سعاد الحكيم » والذى صدر فى طبعته الأولى فى بيروت ١٩٨١ م .

وصدر فى وقت معاصر لمعجم الجامعة اللبنانية معجم الدكتور عبد المنعم الحفنى فى طبعته الأولى عن دار المسيرة فى بيروت ١٩٨٠ م .

وهو معجم يخلو من توثيق النصوص المنقولة عن الصوفية ، أو غيرهم – وهو أيضا معجم يخلو من الفهارس إلا من فهرس واحد من الأبواب العامة .

كما صدر لنفس المؤلف المعجم الفلسفى عن الدار الشرقية بالقاهرة ١٩٩٠ م ، وهو معجم يهتم ببعض المصطلحات الصوفية إلى جانب المصطلح الفلسفى إلا أنه يخلو أيضا من التوثيق والفهارس والهوامش ، كما أنه لايشير إلى مصادر المادة العلمية التى يقدمها للقارئ .

ومن المعاجم التى أعيد نشرها وتحقيقها معجم « القاشانى » المعروف « اصطلاحات الصوفية » فقد قام بنشره وتحقيقه والتعليق عليه الدكتور عبد الخالق محمود ، وصدر عن دار حراء بالمنيا ١٩٨٠ م ، ثم عن دار المعارف ١٩٨٤ م ، وهو من الإصدارات التى تتميز بالجهد العلمى الواضح فى الترجمات ، والتعليقات ، والملاحظات التى أثرت المعجم[١] .

والإصدار الآخر هو من تحقيق الدكتور عبد الخالق محمود ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م .

ثانيًا : وعلى كثرة هذه المعاجم وتعددها إلا أنها تكاد تكون جميعها نسخة واحدة ، ذلك أن المادة العلمية واحدة ، بل إن طريقة معالجة المادة العلمية لا تتقدم من معجم إلى آخر إلا فى حدود ضيقة جدا .

ثم إن الدراسات الحديثة والمعاصرة قد اتسمت بتكرار الجهد العلمى . وعدم الإضافة إلا فى أضيق الحدود .

وإذا كان « المعجم الصوفى » الصادر عن الجامعة اللبنانية هو أهم هذه المعاجم جميعًا لأن المؤلفة « الدكتورة سعاد الحكيم » ، قد أضافت إلى المعجم مدخلاً لغويا يثرى المصطلح من الناحية القاموسية اللغوية ، فإنه مع ذلك يبقى من معاجم الأفراد ، لأن كل مادته مستقاة من مؤلفات ، الشيخ الأكبر « محيى الدين بن عربى » المتوفى « ٦٣٥ هـ » ، كما أنه يعتمد على نصوص « ابن عربى » فى مؤلفاته بصفة أساسية[٢] .

---

(١) يتفق معنا فى هذه الملاحظات المنهجية الزميل الدكتور مصطفى إبراهيم فى كتابه معاجم المصطلح الصوفى .

(٢) انظر الملحوظة السابقة .

ولما كان الأمر فى كتابة المعاجم فى حاجة إلى الإضافة العلمية التى تربط المعجم بالدراسات المعاصرة والحديثة ، ويخرجه من مجال التكرار إلى مجال الابتكار ، فقد راعيت عددا من القواعد التى بدأت أطبقها فى كتابه هذا المشروع المعجمى الذى آمل أن يمتد بى العمر كى أكمله كما أتصوره .

ومن أهم هذه القواعد :

أولاً : أن يتم بحث اللفظ أو المصطلح فى ضوء المعنى المستمد من القرآن الكريم كلما كان ذلك ممكنا كمدخل ضرورى لدراسة المصطلح .

ثانيًا : راعيت أن يكون من بين معانى المصطلح معناه اللغوى كما جاء فى بعض قواميس اللغة كلما كان المعنى اللغوى مدخلا لمعنى الاصطلاح الصوفى .

ثالثًا : تتبعت المعانى المختلفة للمصطلح فى النظريات الصوفية الأنطلوجية ، والميتافيزيقية ، العرفانية ، كما اجتهدت فى مقارنة معانى المصطلح فى السياقات والنصوص المختلفة عند الصوفية المتفلسفة من أمثال « محيى الدين بن عربى » ، و « صدر الدين القونوى » و « عبد الكريم الجيلى » ، و « إبراهيم بن إسحاق البتريزى » وغيرهم من حوارى ابن عربى والجيلى .

ولذلك لا يعد مشروع هذا المعجم اتجاها نحو المعاجم الفردية . بل هو دراسة موسعة على معانى المصطلح عند مدرسة كاملة تمتد من القرن الخامس الهجرى وحتى القرن التاسع تقريبًا ، وهى مساحة زمنية تسمح للمصطلح أن يستقر ، وأن يتخذ معان محددة بحيث يكون تناوله فى إطار ما استقر عليه المعنى .

رابعًا : من الإضافات التى حفلت بها هذه الدراسة محاولة مقارنة المصطلح فى التصوف الفلسفى الإسلامى وما ارتبط به من نظريات ، بنفس المصطلح فى التصوف المسيحى ، والدراسات العربية الصوفية ، الميتافيزيقية ، والسيكوفيزيقية . وقد تناولنا ذلك فى مؤلفات « وليم جيمز W. James، وولترستيس W. Stace ، وإفلين أندرهل Underhill Evelyn ، وجاكوب نيدلمان Jacob Needlman، هيلارى إيفانز Hillary Evans، جفرى بارندر Geoffrey Parrinder، كرسماس همفرى Christmas Humphery ، ونيكلسون Nicholson ،

ولاسى A.R. Lacy ، ودكتور سوزكى Suzuki ، بالإضافة إلى دراسة « الدكتور أبو العلا عفيفى » الإنجليزية عن « ابن عربى » والمعجم الفلسفى « للدكتور عبد المنعم حفنى » .

وكل هذه الدراسات أتاحت لنا مقارنة المصطلح فى التصوف الفلسفى الإسلامى والغربى وفى الدراسات على التصوف فى الديانات الهندية ، كالبوذية ، والكارما ، والمايانا .

لذلك سيكون الباحث على دراية تامة بكيفية استخدام المصطلح فى النظريات المختلفة فى الشرق والغرب ، كما يمكن لكل متخصص أن يتتبع المصطلح فى دراسة عميقة ومطولة من خلال الرجوع لهذه الدراسة .

خامسًا : من الإضافات التى وقفنا أمامها طويلا فى هذا البحث المعانى المختلفة للمصطلح فى اللغة الإنجليزية بصفة خاصة ، ثم المعانى فى اللغة الفرنسية واللاتينية على نحو ما وردت فى المعجم الفلسفى .

سادسًا : ذيلنا كل دراسة على المصطلح ببحث قصير فى دلالة المصطلح اللغوية والفلسفية ، وهو بحث خلت منه كل المعاجم الصوفية ، والفلسفية .

فالإنسان لم يجد الكلمات إلا فى سياقات محددة ، ومن خلال علاقات معينة ، وفى نفس الوقت فإن للكلمات معان خاصة مستقلة ، وقد أكدت الدراسات التى قامت حول تأثير السياق أن لكل كلمة معنى مركزيا محددا نسبيا .

لذلك فقد تناولت الكلمة هنا بوصفها وحدة دلالية ، وحاولت إبراز دور السياق فى تحديد المعانى . ثم أننى حاولت أيضا استخدام علم الدلالة التركيبى الذى يهتم ببيان معانى العبارات والمصطلحات فى السياق[1] .

كما أن من المصطلحات المعروضة هنا ما يتجاوز مجرد الدلالة اللفظية أو التركيبية إلى الدلالة النصية حيث يمثل النص معينا للمعانى التوليدية التى يترتب بعضها على البعض ويشتق بعضها من البعض – وسوف يبدو هذا واضحا عند إضافة المصطلح إلى المعانى المختلفة والنصوص المختلفة ، خصوصا عند عرضه من خلال النظريات الأنطولوجية ، والميتافيزيقية ، والعرفانية الإبستمولوجية وهكذا ..

---

(١) راجع محمود جاد الرب (الدكتور) ، علم الدلالة – دراسة فى المعنى والمنهج ، المنصورة ، ١٩٩١ ، ص ٤١ ، ٤٢ .

ورغم أن هذه الدراسة على هذا النحو تعد بداية متواضعة إلا أنها الأولى من نوعها ، وعلى قصر هذا المصنف فإنى أرجو أن يكون نقطة الانطلاق لاستكمال هذا النوع من البحوث التى تعتمد على أصلها التراثى وتنطلق لتلتقى بالبحوث الحديثة والمعاصرة لتؤسس معبرا بين القديم بأصالته وعمقه ، والحديث بما يقدمه من دراسات ونظريات علمية هامة .

وفى الصفحات التالية سوف نعرض لعدد من المصطلحات الهامة فى مجال التصوف الفلسفى وذلك فى ضوء القواعد التى حددناها آنفًا .

دكتور إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب جامعة المنصورة

الأمر الإلهى

١

(أ) الأمر الإلهى :

ورد مصطلح « الأمر الإلهى » مرادفًا لكلمة « الإذن » فى القرآن الكريم لقوله تعالى :

﴿وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله﴾[١] .

والإذن الإلهى هو « الأمر الإلهى » الظاهر بالاستعداد فى المسبب وهو صنو « المشيئة » فى تكوين القدر ، أو هو التمكن الإلهى الذى يحفظ على المحل المرتبة أو الصفة الفاعلة ، أو تمكين المؤثر من التأثير فى مرتبته[٢] .

ويذكر ابن عربى أن القدر هو المشيئة والإذن ، وإذن فهو الأمر الإلهى[٣] .

وينقسم « الأمر » عند أقطاب التصوف الفلسفى من أمثال « ابن عربى » و « القونوى » و « الجيلى » إلى مراتب ثلاث . وهى الأمر عندما يتعلق « بالتكوين » ويسمى « الأمر التكوينى » ، والأمر عندما يتعلق بالتكليف ويسمى « الأمر التكليفى » ، والأمر عندما يتعلق بالخلق والإيجاد ويسمى « أمر الإيجاد » .

وتفصيل هذه الأوامر على النحو التالى :

(ب) أمر التكوين أو الأمر التكوينى : Genesis

يأتى أمر التكوين ، أو الأمر التكوينى ، واضحا فى قوله تعالى :

﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾[٤] .

ويستخدم « ابن عربى »[٥] مصطلحى « الأمر التكوينى » أو « الأمر التكليفى » بمعنى الأمر الإلهى عندما يكون مشيئة ثم عندما يصبح إرادة ، وهو يستخدم أيضا مصطلحى « الأمر الخفى » و « الأمر الجلى » ، كمترادفات للأمر التكوينى ، والأمر التكليفى .

وأمر التكوين باعتباره مشيئة إنما يتعلق بمصطلح آخر فى فكر « صدر الدين القونوى » وهو مصطلح « التأثير الإيجابى »[٦] وهو الذى يعنى إبراز المعلومات من العالم الغيبى إلى

العالم العينى على المقتضى العلمى الأزلى ، ويتم « الإيجاد » كما قدمنا استجابة للأمر الإلهى « كن » وطبقا لشيئية الثبوت – وطبقا لهذا المعنى تتحول فكرة الخلق من عدم ، إلى فكرة استجابة الموجودات للأمر الإلهى بالانتقال من الوجود العلمى إلى الوجود العينى على المقتضى العلمى .

ويظهر مصطلح التكوين فى اللغة الإنجليزية بمعنى "Genesis"[٧] وفى الفرنسية Genesé ويقصد به إيجاد شيء مسبوق بالمادة ويعبر عنه بالفعل ، والخلق ، والتخليق ، والإحداث ، والاختراع ، والإبداع ، والصنع والتصدير ، والإحياء ، وجميع هذه العبارات تعبر عن التكوين ، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود .

والتكوين صفة أولية لله ، وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده على حسب إرادته وعلمه ، فالتكوين ثابت باق أبدًا وأزلاً ، والمكون حادث مخلوق .

والواقع أنه طبقا لمدرسة « ابن عربى »[٨] فإن لكل أمر جانبين ، وأحد هذين الجانبين هو ما خفى أو غاب فى غيب الهوية ، أو فى العلم الإلهى الذى لا يطلع عليه بشر ، وأما ما ظهر فهو ما جاء بالأمر الإلهى الذى لا يخالف إرادته .

فإن كان « الأمر » أمرًا يبلغ على ألسنة المبلغين والرسل فهو الأمر « التكليفى » ، وهو صادر عن الحق بصيغة الملك – وهذا الأمر بالواسطة لا الأمر التكوينى ، لأن أمر التكوين واجب الطاعة وهو أمر خفى . بينما يمكن عصيان صيغة « أمر التكليف » إذا ما وردت على ألسنة المبلغين ، أو الرسل .

(جـ) **الأمر التكليفى** :

الأمر التكليفى هو صيغة الأمر التى ترد « بواسطة » على ألسنة المبلغين من الأنبياء والرسل ، والأمر الإلهى ، لا يخالف الإرادة الإلهية ، فإنها داخلة فى حده وحقيقته وإنما وقع الالتباس من تسميتهم صيغة الأمر[٩] والصيغة مرادة بلا شك ، لأن أوامر الحق إذا وردت على ألسنة المبلغين فهى صيغة الأوامر لا الأوامر نفسها فتعصى أو يمكن مخالفتها[١٠] ، فالعصيان يقع على صيغة الأمر لا على الأمر نفسه .

(د) **أمر الإيجاد** :

جاء هذا المصطلح (أمر الإيجاد) فى معرض حديث « القونوى » عن نظريته فى الإنسان الكامل ، و« أمر الإيجاد » هو الأمر المعنى بإبراز المعلومات من العالم الغيبى إلى

العالم العينى على المقتضى العلمى[١١] وهو يرجع فكرة وجود « إنسان كامل » إلى أمر إلهى إيجادى معنى بالكمال ، ولكى يصل الأمر الإيجادى إلى منتهى كماله فإنه يسلك فى اتجاهين متناقضين اتجاه هابط من « حضرة الثبوت » إلى حضرة الوجود أى من حضرة الغيب إلى حضرة الشهادة ، واتجاه صاعد من حضرة الوجود إلى حضرة الثبوت ، حيث يعاود الأمر الإلهى صعوده تجاه تحقيق « كماله » أو تحققه بمرتبة الأكملية[١٢] .

(هـ) **الحقل الدلالى لمصطلح الأمر :**

تدور دلالات هذا المصطلح حول المعنى كما جاء فى القرآن الكريم ، والمعنى كما استخدمه ابن عربى وأقطاب مدرسة التصوف الفلسفى ، فيأتى فى القرآن بمعنى « الإذن » وهو صنو المشيئة ، والقدر .

وفى التصوف الفلسفى يتحدد الحقل الدلالى للمصطلح فى ثلاث محاور .

١ - أمر التكوين : وهو الأمر الإلهى فى المشيئة عندما يكون غيبا مطلقا .

٢ - أمر التكليف : وهو الأمر « بالواسطة » كما يرد على ألسنة المبلغين من الرسل ، وفى هذه الحالة يكون صيغة لغوية صادرة للرسول كى ينقلها إلى قومه بلسانه .

٣ - أمر الإيجاد ، وهو الأمر الغيبى الصادر للمعلومات كما وردت فى العلم بالانتقال من عدمها الموجود فى العلم الإلهى ، إلى وجودها العينى على المقتضى العلمى .

مراجع المصطلح

(١) آل عمران ، الآية ٤٩ ، قال البيضاوى فى شرحه للآية – يصير الطير حيا بأمر الله ، • فالإحياء من الله تعالى وبأمره ، لا من عيسى ، لأن الإحياء ليس من جنس الأفعال البشرية .
راجع أنوار التنزيل جـ ١ ، ص ٦٧ .

(٢) راجع الفتوحات المكية ، بتحقيق « عثمان يحيى السفر الثالث » ، الفقرة (١٠٤٤) .

(٣) أبو العلا عفيفى (الدكتور) ، فصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ١٣١ .

(٤) سورة يس ، الآية ٨٢ .

(٥) الفتوحات المكية ، السفر الرابع ص ٣٥٠ .

(٦) الفكوك ، ورقة ٥٨ .

(٧) المعجم الفلسفى ، مادة تكوين ، ص ٦٧ .

(٨) الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ٣٥٠ وفصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ١٦٥ .

(٩) فصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ١٦٥ .

(١٠) راجع الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ٤٣٠ ، ص ٣٥٠ .

ويستخدم « ابن عربى » مصطلحى « الأمر الخفى » « والأمر الجلى » كمرادفات للأمر التكوينى ، والأمر التكليفى .

راجع الفتوحات المكية السفر الرابع ، ص ٣٥٠ .

(١١) صدر الدين القونوى ، النفحات الإلهية ، مخطوط رقم ٥٤٦٨/٦/أب قونية ، المقدمة .

(١٢) صدر الدين القونوى ، رسالة التوجه الأعلى مخطوط رقم ١٣١٨ تصوف ، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ، ورقة ٦١ .

التأنيس

٢

(أ) **التأنيس The Human Apsect**

عندما نتحدث عن مرتبة التأنيس يبدو واضحا أن هناك فروقا بينة بين إطلاق إسم إنسان على كل البشر دون استثناء ، وإطلاق هذا الإسم على الخاصة الذين وصلوا إلى مرتبة إنسانيتهم . فالإنسان عند المستوى العام هو الإنسان المتصف بصفات الحيوانية ، بينما الإنسان الخاص هو الإنسان عند وصوله مرتبة إنسانيته أو تأنيسه .

ولقد جاء خلق الإنسان فى القرآن الكريم منسوبًا إلى الخلق المادى ، فهو مخلوق من طين أو من « حمأمسنون » أو من « نطفة أمشاج » .

وهو فى كل الحالات مخلوق فى أحسن تقويم .

يقول جل شأنه :

﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾[١] .

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾[٢] .

﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾[٣] .

﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين﴾[٤] .

ويرى « القونوى » أن إيجاد إنسان واصل إلى مرتبة تأنيسه رهن بالأمر الإلهى المعنى بالإيجاد والكمال ، فإذا ما صدر الأمر الإلهى المعنى بالكمال إلى حقيقة الإنسان استجابت للأمر وتحققت بالوجود والكمال[٥] .

ويقول القونوى أيضا إذا تأنس الإنسان كان كالمفارق العالم ، وكالمجىء لرقيقة المناسبة الرابطة من أكثر الوجوه بينه وبين الحق لتغليب حكم الوحدة الحقيقية على الكثرة الخلقية .

ولا يحدث هذا إلا إذا قويت سلطنة الحق المستجن فى قلب الإنسان وضعفت فيه أحكام الكثرة والإمكان[٦] ، وهى محاولة من جانب الإنسان باعتباره فرعا تفرع من أصله

فى العلم الإلهى – للعودة إلى هذا الأصل بطلب الحق الكامن فى قلب الطالب ، وذلك لإظهار كمال الكل الجزء الذى به ثبت اسم الكل للكل .

والتأنيس عند الصوفية « هو التجلى فى المظاهر الحسية تأنيسًا للمريد المبتدئ بالتزكية والتصفية ويسمى التجلى الفعلى لظهوره فى صور الأسباب – كما يذكر القاشانى(٧) .

ومن الواضح أن الإنسان الذى تأنس هو الواصل إلى مرتبة « الأكملية »(٨) وهو عند « ابن عربى » غير الإنسان الحيوان بل هو الإنسان الخليفة وليس كل إنسان خليفة والخليفة هو هذا الإنسان الذى ذكر الحق فى شأنه .

﴿يأيها الإنسان ما غرك بربك الكريم ، الذى خلقك فسواك فعدلك﴾(٩) .

فهذا كمال النشأة الإنسانية العنصرية الطبيعية – ثم قال جل شأنه بعد ذلك .

﴿فى أى صورة ماشاء ركبك﴾(١٠) .

إن شاء فى صورة الكمال فيجعلك خليفة عنه فى العالم أو فى صورة الحيوان فتكون من جملة الحيوان ، بفصلك المقوم لذاتك الذى لا يكون إلا لمن ينطبق عليه اسم الإنسان ..(١١) .

والخلافة عند « ابن عربى » لا تصح إلا للإنسان الكامل لقوله فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل(١٢) لذلك صح عندنا أن تكون مرتبة التأنيس عند « القونوى » إشارة إلى تحقق الإنسان بمرتبة الكمال أو وصوله إلى منتهى كماله ، وهى المرتبة التى يصير عندها مرآة الحضرتين الإلهية والكونية ، فيظهر كل شىء فيه ، ويطلع على ما هو منقوش فى علم الحق مرتسم فيه ، وهو ارتسام للعلم مطابق لارتسام الأشياء فى ذات الحق من حيث نسبة علمه الذاتى الأزلى ، أو يصير مرآة لنفس الارتسام الأزلى الإلهى »(١٣) وهذا هو المعنى الوجودى فى فهم « ابن عربى » وتلاميذه من بعده للإنسان الكامل .

ويظهر مصطلح « التأنيس » عند « ابن عربى » فى كتابات المرحوم الدكتور « أبو العلا عفيفى »(١٤) بعدة معانى منها على سبيل المثال The human Aspect ، وكذلك بمعنى الخليفة "Vice gerent of Cod" أى خليفة الله – وهو قد يشير إلى هذا المعنى أيضا بمصطلح "The perfect man" أو الإنسان الكامل .

وقد يظهر بمعنى ميتافيزيقى فيسمى حقيقة الحقائق The Reality of realities وكذلك

يشار إلى مرتبة التأنيس باعتبارها الحقيقة المحمدية "The Reality of Mohammed" وكذلك تسمى الإنسان الكبير "The Great Man" على أنه يجب على الباحث المدقق أن يلاحظ أن كل مصطلح من هذه المصطلحات يشير إلى ناحية بعينها من مرتبة التأنيس أو مرتبة الأكملية ، وهو ما يمكن أن يفهم مما قدمنا ، وكذلك يفهم من خلال الكتابات الغزيرة التى قدمها الباحثون عن قضية الإنسان الكامل[١٥] .

(ب) **الحقل الدلالى لمصطلح التأنيس :**

لاشك أن مصطلح « التأنيس » يعمل فى حقله الدلالى إشارة إلى الإنسان المخلوق من سلالة من طين ، أو من حمأ مسنون ، أو من نطفة أمشاج كما جاء فى القرآن الكريم .

وأما معنى المصطلح عندما يستخدم فى التصوف الفلسفى فإنه يشير إلى عدة اتجاهات تشكل أكثر من حقل دلالى وهى على النحو التالى :

١ – فهو بمعنى التجلى فى المظاهر الحسية بهدف مفارقة صورة الكثرة بالتزكية والتطهر .

٢ – التأنيس بمعنى الكمال ، والمؤنس هو الإنسان الكامل . وهذا المعنى يستدعى معان أخرى كالإنسان الفاضل ، والإنسان الأخلاقى ، والإنسان الخليفة ، الذى خلقه الله فسواه فعدله ، وكذلك الإنسان الحيوان ، الذى يظل عند مستوى الحيوانية ، وهذه المعانى تشير فى مجملها إلى اتجاه الإنسان من مستواه الحيوانى إلى مستواه الإنسانى .

٣ – وأما المصطلح عندما يستخدم فى حقله الميتافيزيقى فهو بمعنى الإنسان الكبير ، أو حقيقة الحقائق ، إشارة إلى المرتبة الوجودية للإنسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه .

مراجع المصطلح

(١) سورة الحجر ، الآية ٢٦ .

(٢) سورة المؤمنون : الآية ١٢ .

(٣) سورة الإنسان ، الآية ٢ .

(٤) سورة التين ، الآيتان ٤ ، ٥ .

(٥) صدر الدين القونوى ، الفكوك على الفصوص ، نسخة خطية رقم ٣٢٣ م . تصوف دار الكتب ، ص ٥٨ .

(٦) الرسالة الهادية ، اللوحة ٦١ .

(٧) اصطلاحات الصوفية ، مادة تأنيس ص ١٥٥ .

(٨) شرح مفتاح الغيب ، ورقة ١٩٤ .

(٩ ، ١٠) سورة الانفطار ، الآيات ٦ ، ٧ ، ٨ .

(١١) الفتوحات المكية ، الجزء الثالث ، ص ٢٩٧ .

راجع أيضا المعجم الصوفى ، مادة « إنسان حيوان » ، ص ١٥٦ .

(١٢) راجع فصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ٥٥ .

(١٣) رسالة القونوى فى الرد على « نصير الدين الطوسى » ، ورقة ٧٩ .

(١٤) The Mystical philosohy of Ibn Arabi, p.p 77, 78.

(١٥) تحدث عديد من الكتاب عن فكرة الإنسان الكامل ، وقد ظهرت فى بداية الأمر فى فكر « إخوان الصفا » ثم « ابن عربى » ، « فصدر الدين القونوى » ثم « عبد الكريم الجبلى » .

وقد تناولها كل من الدكتور « عبد الرحمن بدوى فى كتابه » « الإنسان الكامل فى الإسلام » . طبع القاهرة ١٩٥٠ م . وكذلك المرحوم الدكتور « أبو العلا عفيفى » فى مقاله ، نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، مجلة كلية الآداب العدد الصادر ١٩٣٤ م ، وقد أفردنا لنظرية الإنسان الكامل فصلا خاصا فى رسالتنا للدكتورة وكذلك فى كتابنا ميتافيزيقا الوجود عند « صدر الدين القونوى » ، طبع عامر بالمنصورة ١٩٩٠ م .

التجلى

٣

(أ) **التجلى Manifestation Theophany**

التجلى هو انكشاف الشىء وبروزه . ويقال تجلى الشىء إذ انكشف[١] .

ويقول الجرجانى : التجلى ما ينكشف للقلوب من أنوار هذه الغيوب ، وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلى فإن لكل اسم إلهى بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة ..[٢] .

وقد جاء « التجلى » فى القرآن الكريم مستندا إلى الله تعالى فى قوله جل شأنه ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾[٣] .

كما جاء التجلى أيضا بمعنى الظهور .

فى قوله تعالى ﴿والنهار إذا تجلى﴾[٤] .

ويشير « الجرجانى » إلى أقسام التجلى فيجعلها سبعة فهى من غيب الحق وحقائقه ، ومن غيب الخفاء المنفصل من الغيب المطلق ، ومن غيب السر المنفصل من الغيب الإلهى ، وغيب الروح ، ومن غيب القلب وهو موضع تعانق الروح والنفس ومحل استيلاء السر الوجودى ومنصة استجلائه . ومن غيب النفس ومن غيب اللطائف البدنية ..[٥]

ويذكر القاشانى أن التجلى على ثلاث أقسام أولها تجلى الذات لنفسها أو لذاتها فى حضرة الأحدية .. وهى الحضرة التى لا نعت فيها ولا رسم إذ الذات هى الوجود الحق المحض .

وأما التجلى الثانى فهو الذى تظهر به أعيان الممكنات الثابتة التى هى شئون الذات لذاته تعالى ، وهو التعين الأول بصفة العالمية والقابلية والتجلى الثالث هو التجلى الشهودى : فهو ظهور الحق بصور أسمائه فى الكون التى هى صورها وهذا الظهور هو النفس الرحمانى ..[٦] .

وينتشر مصطلح التجلى فى كل فكر « ابن عربى » وتلميذه « صدر الدين القونوى » فيتحدث الشيخ الأكبر عن « التجلى الوجودى » ويعنى به أن الله يتجلى فى الأشياء من حيث الإسم الظاهر فيمنحها الوجود .. وهذا التجلى دائم مع الأنفاس فى الوجود .
« التجلى الإلهى يكسب الممكنات الوجود »(٧) .

ويصفه الجرجانى « بالتجلى الذاتى »(٨) ومبدؤه الذات من غير إعتبار صفة من الصفات معها ، وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب .

وأما التجلى الشهودى عند « ابن عربى » فهو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب ..(٩) .

وهذا التجلى يتصل بطبيعته المعرفية الصوفية وأداة تلقى هذه المعارف – من حيث أنها نور إلهى يقع فى القلب .

ويظهر مصطلح التجليات فى اللغة الإنجليزية بمعنى "Manifestaions" وقد ورد بهذا المعنى عند المرحوم الدكتور « أبو العلا عفيفى » ..(١٠) كما يشير إليه بمعنى آخر هو Revelation ، ويقصد به أن هذه النظرية الأفلاطونية المعروفة بنظرية الفيوضات Emanation.
ويقصد بها أن الحقيقة الواحدة المطلقة تكشف عن نفسها فيما لا نهاية له من الأشكال والتجليات .

وقد ورد مصطلح التجلى فى المعجم الفلسفى بمعنى "Theophany"فى الإنجليزية ، وبمعنى Theophanie فى الفرنسية ، وبمعنى Theophania فى اللاتينية ، وبمعنى Theophanie فى الألمانية(١١) .

والواقع أن المصطلح هنا يعنى ظهور الحق بصور أسمائه وصفاته وشئونه فيما لا يتناهى من الصور ، أو هو على حد تعبير التهانوى « ظهور الحق بصور أسمائه فى الأكوان »(١٢) .

ويظهر مصطلح "Theophany" فى قاموس المصطلحات الروحية عند "P. Geoffrey" بمعنى التحول إلى الحقيقة "Becomes actual" (١٣) .

وقد استخدم المصطلح عند « صدر الدين القونوى » بهذا المعنى وأطلق عليه مصطلح « التجليات البرقية »(١٤) وهى عنده ، المشاهد الإلهية التى تبدو فى لحظات خاطفة عندما يكون قلب العبد وسعا للحق . وهذه المشاهد سريعة الزوال يطلق عليها مصطلح « المشاهد

المثالية » وهو نوع من تحويل الخيالات إلى الشكل المادى أو ما يعرف بالتجسد أحيانا Materialising، أو Modern Spirtulism[١٥] . وإن كان هذا أدخل فى باب الخيال والهمة .

وإن كان « القونوى » يقصد بها أيضا ما يرد إلى قلب العبد من فيض الحق فى لحظة خاطفة لا تدوم . وهى النفحات الرحمانية التى هى ثمرة التجليات الربانية .

وهذا « التجلى » لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراك الذوقى ..

فإنك ما أدركت إلا حسب استعدادك ..[١٦] .

ويذكر القونوى أصناف التجليات فيراها على النحو التالى « التجلى الأول أو تجلى الذات ، ثم التجلى الأحدى الجمعى ، فتجلى الغيب الأولى ثم تجلى الغيب الثانى ، فتجلى الهوية ، فتجلى الشهادة ، فالتجلى المعطى للاستعداد ، فالتجلى السارى ، فالتجلى المفاض ، فالتجلى الصفاتى فالتجليات التجريدية .. »[١٧] .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح التجلى :

يعمل الحقل الدلالى للمصطلح كما جاء فى القرآن الكريم ليطلعنا على أن التجلى يأتى بمعنى الظهور الخفى والظهور الجلى ، لأن تجلى الله على الجبل لم يشهده موسى وإنما شاهد آثاره بينما تجلى النهار . بعد الليل هو التجلى الجلى .

وفى التصوف الفلسفى[١٨] .

١ – فهو غيب الحق ، وغيب الخفاء ، وغيب السر وغيب الروح وغيب القلب ، وغيب النفس ، وغيب اللطائف البدنية كل هذا فى حالة جلائه واستجلائه .

٢ – وهناك التجلى الوجودى ، الذى يكسب الممكنات الوجود .

٣ – كذلك هناك التجلى الذاتى الذى لا يتم للموجودات إلا من وراء حجاب .

٤ – وهناك التجلى ، بمعنى التحول إلى الحقيقة .

٥ – وهناك التجلى البرقى ، الذى يعنى الظهور فى مشاهد مثالية بارقة سريعة الزوال . لا يحظى بها إلا المؤهلون لها .

٦ – ثم التجلى بمعنى الفيض ، أو ما يرد إلى قلب العبد من فيض الحق .

مراجع المصطلح

(١) التعريفات ، مادة تجلى ومعجم مقاييس اللغة مادة تجلى ، كذلك يراجع المعجم الصوفى ، مادة تجلى .

(٢) الجرجانى ، التعريفات ، مادة تجلى .

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ .

(٤) سورة الليل ، الآية ٢ .

(٥) التعريفات للجرجانى ، مادة تجلى .

(٦) اصطلاحات الصوفية ، مادة تجلى .

(٧) الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٨٠ .

(٨) التعريفات ، مادة التجلى الذاتى .

(٩) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ١٣٢ .

(١٠) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 62.

(١١) المعجم الفلسفى ، مادة تجلى .

(١٢) التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة تجلى .

(١٣) Geoffrey Parrinder, ADictionary of Religions & Spiritual Quatations' Subject "Theophany" 57, 58.

(١٤) « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية اللوحة الأولى .

(١٥) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 134.

(١٦) فصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ١٣٤ .

(١٧) « صدر الدين القونوى » ، لطائف الأعلام ، راجع من ص ٤٤ ب إلى ٤٨ - كذلك راجع المعجم الصوفى ص ٢٦٢ .

(١٨) راجع المعجم الفلسفى ، مادة تجلى والتهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة تجلى والمعجم الصوفى ، ص ٢٦٢ .

A Dictionary of Religions and Sprittual questions, p. 57, 58.

التناسخ

٤

(أ) التناسخ Rebirth

تدور عقيدة التناسخ كما يذكر « البيرونى »[١] حول الاعتقاد بتردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن .. ويضيف البيرونى أن التناسخ هو علم النحلة الهندية .. وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة والآخرة نفس يقظانة ، وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ويعبر عن ذلك بالظهور الكلى[٢] ، والواقع أن هذه النظرية تبدو بوضوح فى الكارما ."Karma" وكذلك فى الكارمايوجا Karmayoga Yoga ، وتشير كلمة Karma عند « بالى » إلى معان ثلاث :

١ – الفعل Action .

٢ – الفعل ورد الفعل كوحدة Action and Reaction .

٣ – القانون الطبيعى الذى يقرر أن الفعل ورد الفعل متساويان والعكس . وهذا يعنى أن الكلمة تنطوى على نتائج الفعل الناتجة عن سلسلة طويلة من الأفعال ، سواء كانت بواسطة الأفراد أو الجماعات ، وبهذا المعنى يتحدث الإنسان عن رحلة تناسخه الخيرة أو الشريرة ."Good Karma - Evil Karma" والتى خاضها الأفراد أو الأمم كفعل جمعى فى الأيام التى مضت .

ولقد جاء التناسخ كعقيدة سادت الفكر اليونانى القديم فيصف (إنبادوقليس) أنه أثناء رحلة تناسخه وجد أولا فى غلام ، وفتاة ، وشجرة ، وطائر وسمكة .. أى أنه قد طاف فى أنواع مختلفة من الحياة ، .. وقد وجدت هذه العقيدة فى النحلة « الأورفية » والفيثاغورية[٣] .

ولقد ظهرت نحلة التناسخ بشكل مختلف عند « صدر الدين القونوى » فيراها فى حياة الشهداء بعد موتهم فى الآية القرآنية .

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾[٤] .

إلا أنه يقرر أن الحياة المشار إليها هنا ليست هى الحياة العنصرية التى تعنى أن النفوس لا تموت وأنها تتردد فى صور مختلفة ، وهى لا تعنى انتقال الأرواح بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى ، وإنما هى حياة معنوية برزخية تمثل أحوال الخلق وأعمالهم .

ويشير شارح « مفتاح الغيب » إلى أن هذا ليس بالنسخ أو التناسخ فإن القائلين بهذا زاعمون أنه فى الدنيا ، وهذا إنما فى البرزخ بعد الموت »[٥] .

ويعد موت الإنسان الكامل عند القونوى نوعًا من التناسخ ، ذلك لأن المدد الإلهى الذى به بقاؤه ينتقل إلى غيره فيصير عين إمداد ذلك الغير هو عين قطع ذلك المدد عنه فيهلك .. »[٦] .

فيكون التناسخ ذا معانى مختلفة فهو فى الفلسفة اليونانية انتقال الروح فى أشكال مختلفة من الحياة ، فهو عند الهنود حلول الأرواح الباقية فى الأجسام البالية ، وعند متفلسفة الصوفية نوع من الحياة البرزخية .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح التناسخ :

يستدعى مصطلح التناسخ معان مختلفة ترد إلى الذهن كالنسخ[٧] ، والمسخ إلا أنهما غيره ، ولكن الحقل الدلالى للمصطلح يشير إلى معانى « الموت » « والحياة » « والخلود » .

ويظهر هذا فى قولهم تردد الأرواح البالية فى الأجساد الباقية .

والتناسخ إشارة إلى « الحياة العنصرية » التى تعنى تردد الحياة فى النفوس فى صور مختلفة ، وفى المصطلح الصوفى تظهر فكرة التناسخ كمرادف للحياة البرزخية التى يحياها الشهداء بعد الموت سواء كان ذلك فى حواصل طير خضر تلعق من ثمر الجنة ، أو الحياة التى أشار إليها الحق فى القرآن الكريم والتى يرزق فيها الشهداء رحمة وحياة خالدة ، وتكون لهم أحوال من الفرح بما أعطاهم الحق واستبشار بمن يأتون من بعدهم .

مراجع المصطلح

(١) راجع محمد مصطفى حلمى (الدكتور) ، الحياة الروحية فى الإسلام ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ م ، ص ٣٢ – نقلا عن « البيرونى » ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى الذهن أو مرزولة ، ص ١٦ ، ص ٢٢ ، ٢٩ .

(٢) Christams Humphreys; Exploring Buddhism; London; 1974, p.p. 42 - 45.

(٣) وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٧٧ .

كذلك أميرة حلمى مطر (الدكتورة) ، الفلسفة عند اليونان ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٧١ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٦٩ .

(٥) شرح مفتاح الغيب لشارح مجهول ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥٧٤ تصوف ، ورقة ١٦٠ طلعت بدار الكتب المصرية .

(٦) النفحات الإلهية ، ص ١٧ .

(٧) « النسخ » فى اللغة عبارة عن التبديل والرفع والإزالة .. وفى الشريعة هو بيان انتهاء الحكم الشرعى فى حق صاحب الشرع .

راجع التعريفات للجرجانى ، مادة النسخ ، ص ٢١٥ .

أما المسخ » فهو تحويل الصورة إلى ما هو أقبح منها . فيمسخ الناس مثلا قردة وخنازير – راجع مادة مسخ فى تعريفات الجرجانى ، ص ١٨٨ .

الخيال

٥

(أ) الخيال **Imagination - Image - Khayal**

« الخيال »[١] ما تشبه لك فى اليقظة والحلم من صورة مجردة ، ويستعمل فى كل أمر متصور ، ويعبر عنه بصور خيال الشىء فى النفس .

ولقد جاء اللفظ فى القرآن الكريم ليقرن بين الخيال وتوهم الحقيقة ، أو يصور الخيال حقيقة فى قوله تعالى : -

﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾[٢] .

« ويتحدث فلاسفة المسلمين عن الخيال »[٣] على اعتبار أنه قوة أو ملكة نستعيد بها الصور التى مضت ، أو نؤلف منها صورا جديدة ، أو هو عندهم قوة مصورة تحفظ صور المحسوسات التى يدركها « الحس المشترك » وتبقيها الذاكرة لفترات طويلة حتى وقت استعادتها .

ولقد استخدم « ابن عربى »[٤] مصطلح « الخيال » استخداما خاصا فهو يسميه « العماء » ، ويعتبره مرحلة وسط بين الوجود المطلق والعالم الظاهر ، ثم أن الصور العقلية هى أيضا « خيال » لأنها مرحلة وسط بين العالم الروحى والعالم المرئى أو المشاهد ، والأحلام أيضا « خيال »» ، لأنها مرحلة وسط بين الحياة الحقيقية والظاهرية .

ويذهب « ابن عربى » إلى ما هو أبعد من ذلك فيجعل من مشاهدة النبى ﷺ لجبريل فى صورة « دحية » خيالا كما يعتقد المرحوم الدكتور « أبو العلا عفيفى »[٥] .

وفى نظريته الميتافيزيقية ينظر « ابن عربى » إلى الكون على أنه خيال وكذلك يفعل « صدر الدين القونوى » ، ثم « عبد الكريم الجيلى » الذى يجعل من الخيال أصل جميع العوالم ، ومحلا قابلا ولازما لظهور الكمال الذى لا يظهر إلا فى محل ، ومحله هو الخيال ويقول فى ذلك شعرًا .

إن الخيال حياة روح العـــالم	هو أصل تيك وأصله ابن آدم[٦]
ليس الوجود سوى خيال عندمن	يدرى الخيال بقدره المتعاظم
لا تحقـرن قـدر الخيـال فإنه	عين الحقيقة للوجـــود الحاكم

ويقول :

ألا إن الوجود بلا محال	خيال فى خيال فى خيال[٧]
ولا يقظـــان إلا أهـــل حق	مع الرحمن هم فى كل حال

ولذلك يقسم « ابن عربى » وأتباعه الخيال إلى أربعة أقسام هى على النحو التالى :

١ – « الخيال المطلق » وهو الحضرة الجامعة ، وهو العماء الذى يقبل التشكل فى صور الكائنات .

٢ – « الخيال المحقق » : وهو العماء بعد تمايزه واستنارته بنور الهوية الإلهية – أى بعد أن تلحق به صور الكائنات .

٣ – « الخيال المنفصل » وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر فى الحس ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل ، وهو نوع من خداع البصر ، ويتعلق بالحالة النفسية لشخص المتخيل .

٤ – « الخيال المتصل » وهو القوة المتصورة المتخيلة فى الإنسان بما لها من طاقة على الخلق والابتكار[٨] .

ويتناول علماء النفس والفلاسفة الخيال على أنه قوة منتجة تعيد إنتاج صور الأشياء Reproductive كما يذكر « أفلاطون » « ووليم جيمس W. James » [٩] .

ويستعير جاكوب نيدلامان "Jacob Needlman"[١٠] أستاذ الفلسفة بجامعة سان فرانسيسكو مفهوم الخيال من الجيتا "Gita" باعتباره إحساس بتصور الأشياء ، أو هو حاسة كونية "Cosmic" أو إدراك للهوية الإلهية .

ويرى جالتون "Golton"[١١] إن الخيال هو القدرة على استعادة المحسوسات والصور السمعية والبصرية واللمسية .

ويأتى الخيال فى اللغة الإنجليزية بمعنى "Imagination"[١٢] وفى الألمانية بمعنى "Einbildungskraft"، وفى اللاتينية بمعنى Imagintio – وهذه المعانى تشير إلى المصطلح

بمعنى أنه إحدى الحواس الباطنة ، أو هو القوة التى تحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك – كما جاء عند « ابن سيناء » .

ثم هى تركب هذه الصور مع بعضها البعض ، أو هى تفصل بعضها عن البعض ، أو تؤلف منها صور أخرى .

وعندما تستخدم مصطلحات من أمثال "Image"[١٣] فى الإنجليزية والفرنسية ، و Imago فى اللاتينية ، Vorstellung فى الألمانية ، فإن الخيال هنا هو الصور المرتسمة للشيء المدرك بالحواس بعد غياب المحسوس ، أو التى تخترعها المخيلة وتركبها من الأمور المحسوسة .

وهكذا يتباين معنى المصطلح باختلاف ما يشير إليه من صور وخيالات فهو بالمعنى النفسى ملكة نستعيد بها صور المحسوسات ونؤلف بينها وبالمعنى الفلسفى الميتافيزيقى « حاسة كونية » أو إدراكا للهوية الإلهية وبالمعنى الصوفى ، يمثل الخيال « الطيف الظاهر » والمعروف لنا بالعالم المشاهد ، فالكون خيال مرتسم على صور المرايا التى تعكس طيف الحقيقة الإلهية المشاهد فى الكائنات .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الخيال » :

يرد اللفظ فى القرآن الكريم بمعنى « الوهم » الناتج عن السحر .

وفى الفلسفة الإسلامية « قوة مصورة » لها علاقة « بالحس المشترك » وعند متفلسفة الصوفية يظهر مصطلح « الخيال » مرادفًا لمصطلح « العماء » ليشكل نظرية ميتافيزيقية متكاملة فى أصل الكون .

ثم هو يستدعى القول بـ « الخيال المطلق » « والخيال المحقق » ، « والخيال المتصل » « والخيال المنفصل » ويظهر الخيال فى الدراسات المعاصرة بمعنى « الحاسة الكونية »[١٤] .

وهو بالمعنى النفسى ملكة تستعيد بها صور الأشياء .

وبالمعنى الصوفى الطيف الظاهر المعروف لنا بالعالم المشاهد لذلك يكون « الكون » فى عرف متفلسفة الصوفية مرادفا « للخيال » .

ويخضع هذا الحقل الدلالى لمفهوم المدرسة (الإشارية التصورية) [١٥] التى ترى أن الكلمات تشير إلى الفكرة أو المحتوى الذهنى الذى يعتمد على ما يرد فى العبارات .

مراجع المصطلح

(١) معجم ألفاظ القرآن المفهرس ، مادة خيل .

(٢) سورة طه ، الآية ٦٦ .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، الهيئة العامة للكتاب ، تحقيق « جورج قنواتى » ، القاهرة ١٩٧٥ م ، جـ ١ ، ص ٣٣٣ .

(٤) The Mystical philosophy of Ibul Arabi, p. 129.

(٦) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ص ٤١ .

(٧) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ص ٤٢ .

(٨) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, 129 - 130 - 130.

مراجع أيضا المعجم الصوفى مادة خيال ، ص ٤٤٩ .

(٩) "James" William; Text Book of Psychology, London, 1913, P. 302.

(١٠) Jacob Needleman; A sense of the Cosmos Newyyork 1988, p. 21.

(١١) راجع محمد عثمان نجاتى « الدكتور » ، الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٨٠ م ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(١٢) المعجم الفلسفى ، مادة خيال ، ص ١١٦ .

(١٣) المعجم الفلسفى ، مادة الخيال ، ص ١١٦ .

(١٤) A. Sense of Cosmos; p. 21.

(١٥) راجع محمود جاد الرب « الدكتور » ، علم الدلالة دراسة فى المعنى والمنهج ، المنصورة ١٩٩١ م ، ص ٥٧ .

الذات

٦

(أ) « **الذات** » **Essence**

« ذات الشيء »[1] نفسه وعينه ، والذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على ما يقوم بنفسه ويقابله « العرض » ، ويطلق على « الماهية » وهى حقيقة الشيء ويقابله « الوجود » وتطلق الذات فى المنطق على ما يحدد مفهوم الشيء .

ويستخدم « عبد الكريم الجيلى »[2] « الذات » بمعنى الأمر الذى تستند إليه الأسماء والصفات فى عينها لا فى وجودها ، فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا .

ويفرق بين « ذات الحق » ، « وذوات الموجودات » فذات الحق موجود بحق ، وذات المخلوقات نوع موجود ملحق « بالعدم » .

وذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التى هو بها موجود لأنه قائم بنفسه ، وهو .. الذى استحق الأسماء والصفات بهويته ، فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه – أعنى – اتصف بكل وصف يطلبه كل نعت ، واستحق لوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال .

وذات الله تعالى غيب الأحدية التى كل العبارات واقعة عليها من وجه ، غير مستوفية لمعناها من وجوه كثرة ، فهى لا تدرك بمفهوم عبارة ، ولا تفهم بمعلوم إشارة .. وليس لذاته فى الوجود مناسب ، ولا مطابق ولا مناف ، ولا مضاد .. تعالى عن أن تدركه الأفهام .

وهكذا يصر الصوفية من أتباع مدرسة « ابن عربى » على أن الذات الإلهية مطلقة عن الوصف إطلاقا صرفا ، ويحرصون على بيان هذا الإطلاق لسبب جميع الأوصاف والأحكام والتعينات والاعتبارات[3] .

ويذكر كل من « صدر الدين القونوى » و « قطب الدين الأزنيقى »[4] مصطلح

الذات على اعتبار أنه الاسم الذى لا يطلق ولا يصدق على الحق إلا باعتبار تعينه التعين الذى يلى فى تعقل الخلق غير الكمل الإطلاق المجهول النعت القديم الاسم .

وللذات عندهم مراتب ثلاث هى :

١ - الإلهية ٢ - الألوهية ٣ - الألوهة

« فالإلهية » تشير إلى ظهور النسب واللوازم والعوارض بالفعل فى جميع الحضرات الإلهية .

« والألوهية » مرتبة ذاتية للحق ، وهى أحدية جمع جميع النسب الأسمائية من حيث معقوليتها وخصوصيتها .

وأما « الألوهة » فهى اسم لمعقولية المرتبة الحقية المتعلقة بذات الله الواجب الوجود ، فى مقابلة العبودية الذاتية التى هى اسم لمعقولية المرتبة الخلقية .

والأحدية الصرفة للذات هى المشار إليها فى اللغة الإنجليزية بمصطلح "Monotheism"[٤]، وتظهر فى القرآن الكريم فى سورة الإخلاص .

فى قوله جل شأنه ﴿قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد﴾[٥] .

ويقول « موسى بن ميمون »[٦] « إن الله واحد ، إنه ليس اثنين ولا هو أكثر من اثنين ، ولا هو من الأشياء الموجودة فى العالم والتى يمكن أن ينطبق عليه « واحد » .

وتذكر الفيدا Veda أن الذات واحدة وقد يشيرون إليها « بالنار » أو « الموت » أو « الرياح » إلا أنهم يصرون على أنها واحدة .

ويمضى « صدر الدين القونوى » فى إطلاق الأحدية الذاتية إلى أبعد مدى ، فأحدية الذات لا تكون إلا للخالق جل شأنه ولا تصح لمخلوق ، كما يصفها « عبد الكريم الجيلى » بالذات الساذج[٧] التى تنقطع دونها العبارات ، ولا تعبر عنها الإشارات ولا تلحق بها الصفات .

فالذات الصرف إشارة إلى الله الواحد جل شأنه وهى الجامعة لكل ماعداها من أسماء ومراتب ، فهى الألوهة والألوهية ، والإلهية ، وهى الأحدية الجامعة لكل النسب والإضافات .

(ب) الحقل الدلالى للمصطلح « الذات »

« الذات تطلق على « الماهية » كما تطلق على « حقيقة الشيء » فى اللغة والمنطق .

ويعمل الحقل الدلالى للمصطلح فى التصوف الفلسفى ليدل على الموجود المحض « إشارة إلى الوجود الإلهى فى مقابله » الموجود الملحق بالعدم « إشارة إلى وجود المخلوقات » .

فإذا انتقلنا بالمصطلح إلى حقله الميتافيزيقى وجدناه يدل على « غيب الأحدية » ، ومرتبة الذات ، أو « المرتبة الجامعة » ، أو « الغيب الصرف » ، أو مرتبة العماء المقدم السابق على الوجود .

والحقل الدلالى للذات عند متفلسفة الصوفية ينحصر فى مراتب ثلاث هى :

١ - الألوهية ٢ - الإلهية ٣ - الألوهة

« فالألوهية » مرتبة ذات الحق .

« الإلهية » مرتبة النسب والإضافات والأسماء الإلهية .

« والألوهة » اسم لمعقولية مرتبة الذات فى مقابلة مرتبة العبودية التى للخلق .

ويلاحظ هنا تناول الكلمة بوصفها وحدة دلالية ، كما يقوم السياق بتحديد المعنى برغم أنه قد يبدو أن لكل لفظ دلالته وكلمة دلالة مستقلة[٨] .

مراجع المصطلح

(١) راجع المعجم الفلسفى ، مادة ذات ص ١٢٧ .

(٢) الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ، الجزء الأول ، ص ٢١ ، ٢٢ .

(٣) « إبراهيم بن اسحاق التبريزى » ، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، الورقة٣٧ ص ب .

(٤) « قطب الدين الأزنيقى » ، زبدة التحقيق ونزهة التوفيق ، نسخة خطية رقم ١٠٤٧ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ورقة ١٢٠ ص ب .

(٥) الآيات من سورة الإخلاص فى القرآن الكريم

A Dictionary of Religious & Spiritual questions; P.7.

(٦) A Dictionary of R. & S. questions P.7,8.

(٧) « عبد الكريم الجبلى » ، مراتب الوجود ، مخطوطة مكتبة الظاهية بدمشق رقم ٥٨٩٥ تصوف ، ورقة ٣ .

(٨) راجع محمود جاد الرب « الدكتور » ، علم الدلالة دراسة فى المعنى والمنهج ، المنصورة ١٩٩١ م ، ص ٤١ نقلا عن أولمان فى كتابه .

Semantik eine Einfuhrung - Grundzugeder Semantiks 46- 50 .

الارتسام

٧

(أ) **الارتسام (رسم) Description**

لم يرد لفظ « رسم » أو ارتسم فى القرآن الكريم .

وقد جاء اللفظ فى تعريفات الجرجانى بمعنى « نعت يجرى فى الأبد بما جرى فى الأزل أى فى سابق علمه تعالى »(١) .

ويذكر القاشانى أن « الرسم » هو الخلق وصفاته ، لأن الرسوم هى الآثار ، وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من أفعاله ويضيف – وإياه عنى من قال – الرسم نعت جرى فى الأبد بما جرى فى الأزل – لأنها الخليقة وصفاتها كلها بقدر الله تعالى(٢) .

وهنا نتبين أن الجرجانى يتحدث عن العلم الإلهى ومستوى المشيئة الإلهية ، بينما يتحدث القاشانى عن الآثار الإلهية فى الكون وكذلك العالم والسوى (أى ما سوى الله) .

وأما « التهانوى »(٣) فيستخدم الارتسام بمعنى الامتثال . وقد استعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش ، وهو مصطلح يقصد به تصوير المعقول المحسوس .

وأما « القونوى » فيفهم مصطلح الارتسام .. من خلال نظرية متكاملة فى الخلق من عدم لا موجود ولا معدوم ، وإنما هو عنده بهذا المعنى خلق من ارتسام علمى أزلى . فهو ينفى أن العالم خلق من عدم لإستحالة تحول العدم إلى وجود ، وكذلك ينفى أن يكون قد خلق من وجود فيكون واجبا لذاته . كذلك يرى أنه كان « ارتساما » أو « نقشا » فى الموجد ، موجود بالنسبة لموجوده معدوم بالنسبة لنفسه وبالنسبة لنا(٤) .

وبذلك يبدو مفهوم العدم مرادفا لمعنى الارتسام ، وذلك أن المعدوم ليس شيئا ، كما أنه ليس ذاتا أو حقيقة ، كما لم يكن أمرا واقعا بين العدم والوجود ، ثم أنه لم يكن مركبا من العدم والوجود معا ، لذلك يصفه بأنه « ارتسام » علمى فى علم العالم جل شأنه .

ويظهر مصطلح رسم فى اللغات الأوربية(٥) بمعنى ,"Description" فى اللغة الإنجليزية ، والفرنسية . وكذلك يظهر بمعنى "Descriptio" فى اللاتينية وهو Sescherlbuny فى الألمانية

والاستخدام الصوفى للمصطلح الذى يعنى الخلق وصفاته - بمعنى أن الوجود آثار الصفات ، وكل ما سوى الله آثاره الناشئة عن أفعاله ليس هو الاستخدام الوحيد ، وإنما يستخدم عند المنطقيين على أنه قسم من المعروف أنه مقابل للحد ، ومنه الرسم التام ، والرسم الناقص .

والرسم عند الأصوليين أخص من الحد لأنه قسم منه .

والواقع أن « صدر الدين القونوى » عندما يستخدم مصطلح الارتسام إنما يشير به إلى « شيئية ثبوت الشىء فى علم العالم به »[٦] أو صورة معلومية كل شىء فى علم الحق أزلا وأبدا على وتيرة واحدة .

وقد يشير بالارتسام إلى معنى « العدم » الذى خلق منه العالم - فهو يتصور العالم موجودا فى علم العالم أزلا ، فيكون العدم هنا لا موجودًا ولا معدومًا بل هو وجود أشبه بالارتسام العلمى أو الفكرة الذهنية إن صح التعبير .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الارتسام »

الحقل الدلالى لمصطلح « الارتسام » يعمل على النحو التالى :

فى المنطق : يشير إلى معانى الانطباع والانتقاش وتصوير المعقول بالمحسوس .

وفى التصوف الفلسفى : « الرسم » هو « الخلق » أو هو « نعت » جرى فى الأبد بما جرى فى الأزل .

ثم أنه فى الحقل الميتافيزيقى يشير إلى نظرية متكاملة فى الخلق من لا موجود ولا معدوم ، فهو معنى من معانى « العدم » .

وهذا يشير إلى « شيئية ثبوت » الشىء فى علم العالم به جل شأنه .

وهنا اشتراك لفظى دلالى بين رسم ، وارتسام وانتقاش .

وبين موجود ومعدوم وعدم . وهو اشتراك بالمعنى والصفة والاسم[٧] .

مراجع المصطلح

(١) التعريفات ، مادة رسم .

(٢) اصطلاحات الصوفية ،مادة رسم .

(٣) « التهانوى » ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة رسم .

(٤) راجع مؤلف مجهول ، رسالة فى التعليق على كتاب الفكوك « لصدر الدين القونوى » ، مجموعة خطية رقم ٣٤٣ م تصوف ، دار الكتب المصرية ،ورقة ٨٧ ، ٨٨ .

(٥) راجع المعجم الفلسفى ، مادة رسم .

(٦) « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية ، ورقة ٧ والفكوك ، ورقة ٨٦ .

(٧) راجع ، علم الدلالة ، دراسة فى المعنى والمنهج ، ص ٦٠ .

الرؤيا

٨

(أ) الرؤيا Vision - Dream

يقول الجرجانى فى التعريفات : « الرؤية »[١]
المشاهدة بالبصر حيث كان – أى فى الدنيا والآخرة وأما « الرؤيا »[٢] فهى إشارة إلى ما يرى فى المنام .

ولقد عبر القرآن الكريم عن الرؤيا بألفاظ متنوعة مثل « أرى » ، « يرى » ، « أرانى » ، « رؤيا » .

فى قوله تعالى جل شأنه ﴿يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك﴾[٣] .

وقوله جل شأنه ﴿إذ قال يوسف لأبيه يأبت إنى رأيت أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين﴾[٤] .

﴿قال يابنى لا تقصص رؤياك على إخوتك﴾[٥]

﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إنى أرانى أعصر خمرًا وقال الآخر إنى أرانى أحمل فوق رأسى خبزًا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين﴾[٦]

﴿وقال الملك إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات ، يأيها الملأ أفتونى فى رؤياى إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾[٧]

وهكذا تكون الرؤى نوع من الرؤية التى تقترب من حد الرؤية الحقيقية بالبصر .

ويذهب « ابن عربى » إلى أن ما يرى فى الأحلام على صورته الواقعية ، أو على صورة أخرى غير صورته قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرائى أو من المرئى ، أو من كليهما . وقد يحصل من غير قصد ولا إرادة منهما .

فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصده ، وإذا وقعت من غير قصد ولا إرادة من أحد لم يكن للمرئى علم بما رآه الرائى ، ولا للرائى علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤيا ، وهذا النوع أدخل فى باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لما فى خزانة الخيال الإلهى .

ويعطى « ابن عربى » مثالاً على ذلك رؤية « يوسف » لإخوته فى صورة الكواكب ، ولأبيه وخالته فى صورة الشمس والقمر غير مرادة له ولا لأحد من المرئيين ، بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئا ، وأنهم لم يكن لهم علم بما رآه ، كذلك أدرك « يعقوب » قيمة رؤيا ابنه وصدقها فقال له محذرا ﴿يابنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدًا﴾[8] .

فتكون الرؤيا الصادقة على هذا النحو اتصال بعالم الخيال أو المثال ، أو هى اتصال بالعلم الإلهى اتصال فرع بأصل .

فالمخيلة عند الصوفية من مدرسه « ابن عربى » ، « كالقونوى » ، و« الجيلى » هى وسيلة الاتصال بعالم المثل ، فهى القوة التى تصل ما هو موجود فعلا ، ولا تخلق ما لا وجود له ، بل هى تستمد خيالاتها من حقائق عالم المثال الذى يعد من وجهة نظر القونوى أشبه بالنهر العظيم الذى تتفرع منه جداول صغيرة ، هى خيالات الناس المقيدة وهو يذكر فى هذا – أن نسبة خيالات الإناس المقيدة إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم ، الذى منه تفرعت وطرفاها متصل به ، أعنى طرف كل خيال من الجهة التى تلى عالم المثال – متصل به صحة خيال الإنسان ورؤياه[9] .

والرؤيا الصادقة لا تعبير لها لأنها مجرد انعكاس حقيقى لصورة مطابقة للعين الثابتة الخاصة بموضوع الرؤيا فى حضرة الثبوت .

« والقونوى » يشترط لصدق الرؤيا – خلوها عن حديث النفس وكذلك سلامة الدماغ – واستقامة المزاج[10] وهى فى هذه الحالة انعكاس ظاهر لما هو فى العلم الإلهى وهى رؤيا الأنبياء .

وأما عن حكم الاعتدال فى الرؤيا فإنه يشترط لكى تكون الرؤيا معتدلة أن يعد لها من الطهارة وصفاء المحل القابل لها ما يمكن صاحبها من فهم ما يصل إليه من الفيوضات الروحانية والعلوم الربانية .

وأما الرؤيا عندما تكون منحرفة أو رؤيا ناتجة عن انحرافات مزاجية واضطرابات عقلية ووساوس نفسية شيطانية – فهى رؤيا من حديث النفس ، وهى من الشيطان .

يقول « القونوى فى الفكرك على الفصوص » الرؤيا ثلاث – من الله وهى التى ظهور حكمها موقوف على تهيئة واستعداد معتدلين وصفاء محل وطهارة نفس حتى يتأتى لصاحبها تلقى ما يصل إليه من التعريفات الإلهية والاستجلابات الروحانية المعنوية ، بواسطة الصور

المعنوية . ورؤيا سحر من الشيطان – وهى التى قلنا إنها نتيجة للانحرافات المزاجية ، والكدورات النفسية وفساد الهيئة الدماغية ، ورؤيا مما حدث المرء نفسه به ، وهذه من آثار الصفات الغالبة الحكم على نفس الرائى حال رؤيته[١١] .

ورغم أن صوفية المسلمين يميزون بين « الرؤيا » و« الحلم » فإننا نجد أن اللفظين يظهران فى اللغات الأوربية مترادفان فتترجم الرؤيا فى الإنجليزية "Vision" أو "Dream" وهى فى الفرنسية "Reve" أو "Vision" وهى فى الألمانية Traum أو "Vision"[٢] .

ويعبر بها علماء النفس عن انطباع الصورة المنحدرة من أفق المخيلة إلى الحس المشترك ، والرؤيا طبقا لهذه المعانى تختص بالمنام ، وهى عند جمهور المتكلمين خيال باطل ، إذ الغالب منه أضغاث أحلام كما يظنون ، ولاعتقادهم بفقد شرائط الإدراك عند النوم لأن النوم فى رأيهم ضد الادراك فلا يجامعه ، فلا تكون الرؤيا إدراكا حقيقيا بل من قبيل الخيال الباطل – وهو رأى يخالفه جمهور الصوفيه والفقهاء .

والرؤيا عند المسلمين لها تعبير ، وهى حقيقة مستمدة من أصل إلهى ، وتصل إلى النائم المتطهر فى شكل رموز تحتاج إلى تفسير ولقد برع فى تعبير الرؤى « ابن سيرين » وضمن كتابه « تفسير الأحلام الكبير » العديد من الرموز والمعانى التى يعبر بها الأحلام والرؤى .

أما الرؤيا عند « ابن سيرين » فهى على قسمين :

١ قسم مفسر ظاهر لا يحتاج إلى تعبير .

٢ – قسم مكنى مضمر تودع فيه الحكمة والأنباء ويحاول « ابن سيرين » أن يضع أسسا يراها صالحة لتفسير الرؤيا : فهو يفسرها على أسس عدة منها :

(أ) الوقت والطبع والعادة .

(ب) مطلب النفس والروح .

(ج) التأويل طبقا للأسماء أو المثل السائر أو الضد المقابل للمشاهد فى النوم .

وتفسير ذلك أن التأويل حسب الوقت فإنه يعود إلى حدوث الرؤيا صيفًا أوشتاء أوليلاً أونهارا ، فما كان فى الليل كان مطبوعا بطابع الليل وماكان بالنهار كان مطبوعا بطابع النهار.

ومن كانت له فى الناس عادة لازمة من المرئيات فى سائر الأزمان أو فى وقت منها دون وقت وترك فيها عادته التى عوده ربه تعالى كالذى اعتاد إذا أكل اللحم فى المنام أكله حقيقة ، وإذا رأى الدراهم . دخلت عليه أفاد مثلها فى اليقظة ، وإذا رأى الأخطار رآها فى اليقظة .

وقد تأتى الرؤيا على ما مضى وانقضى ، كما تأتى على المستقبل فتخبر عما سيأتى فيه من خير وشر .

أولا : ويضرب « ابن سيرين »[١٣] مثلا لاختلاف الناس فى الرؤيا طبقا لاختلاف أحوالهم وأزماتهم فيقول : إن الرمانة مثلا قد تكون للسلطان مدينة يلى عليها يكون قشرها جدارها أو سورها وحبها أهلها ، وتكون للتاجر مثلاً للتاجر داره التى فيها أهله ، أو فندقه ، أو سفينته الموقرة بالناس والأموال فى وسط الماء ، أو دكانه العامرة بالناس .

وقد تكون الرمانة للعابد أو الناسك كتابه أو مصحفه ، وقشرها أوراقه ، وحبها كتابه الذى به صلاحه .

وتكون للأعزب زوجة بمالها وجمالها ، وتكون للحامل ابنة محجوبة فى مشيمتها ووحمه .

وهكذا تتعدد التعبيرات باختلاف الوقت والحال ، والمهنة .

ثانيا : وأما التأويل حسب مطلب النفس والروح فذلك راجع لاختلاف الناس فى تعريفهم للنفس والروح إذ يعتقد البعض أنهما شىء واحد مسمى باسمين كما يقال إنسان ورجل ، أو هى أمر لا يعلمه إلا الله لقوله جل شأنه ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾[١٤] .

ثالثا : أما التأويل حسب الأسماء .

فقد يكون التأويل مرة من لفظ الاسم ، ومرة من معناه ، ومرة من المثل السائر ، ومرة من بيت مشهور من الشعر عند العرب .

والتأويل بالأسماء تحمله على ظاهر اللفظ كأن يكون الرجل مسمى فضلاً فتتأوله أفضالا . ورجل يسمى راشدًا فتتأوله إرشادًا . ومرشدًا وسالما وتتأوله السلامة ... وهكذا[١٥] .

وقد تطور هذا « العلم » فى العصر الحديث بحيث أصبح يعرف « بعلم تعبير الرؤيا » ويشيرون إليه فى الإنجليزية بمعنى "Oneirology"[١٦] وفى الفرنسية بمعنى "Oneirologie" وهو فى اللاتينية "Oneirologia" وهو العلم الذى يهتم بالتعرف على معانى المتخيلات الحلمية ، وما تشاهده النفس حال النوم من عالم الغيب الذى تتخيله القوة المتخيلة مثالا

يدل على عالم الشهادة .. وعالم الغيب العلوى من مخبوءات المستقبل . وكذلك ما هو مرتبط بالحس . أو مركوز فى الجبلة فتظهره النفس بالاختبار فيصدق الحال على المقدور .

ومن أشهر من تناولوا هذا العلم من العرب « ابن سيرين » كما قدمنا ، ومن علماء النفس المعاصرين فى الغرب « فرويد » وله كتاب موسوم باسم « تفسير الأحلام » .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الرؤيا »

يجب أن نميز بين دلالة لفظ (رؤية) بمعنى « المشاهدة » بالعين حال اليقظة ومصطلح « رؤيا » الخاص بما يشاهده النائم فى منامه .

« فالرؤيا » ، « والحلم » ، « والمنام »

كلها تعمل فى مجال ما يراه النائم سواء كان « حلما » أو « رؤيا » صادقة . ومجال الرؤيا مشاهدة ما جاء فى عالم المثال طبقا لنظريات متفلسفة الصوفية الميتافيزيقية .

وعلى ذلك يكون الحقل الدلالى لكلمة « رؤيا » له علاقة وثيقة بحقل كلمة « الخيال » سواء كان خيالاً متصلا ، أو خيالا منفصلا ، أو خيالا محققا ، أو خيالا مطلقا .

وأما « الحلم » فيشير إلى الوسوسة الشيطانية وحديث النفس ، وما يشاهده المرء فى أحلام اليقظة .

وطبقا لنظرية « فتجنشتين » لا يكفى أن نبحث عن معنى الكلمة القاموسى بل يجب البحث عنها فى الاستخدام فى السياق . كما يجب أن ننظر إليها فى النظرية المستخدمة للتعبير عنها .

مراجع المصطلح

(١) الجرجانى : التعريفات ، مادة رؤية .

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مادة رأى .

(٣) سورة الصافات ، الآية ١٠٢ .

(٤) سورة يوسف ، الآية ٤ .

(٥) سورة يوسف ، الآية ٥ .

(٦) سورة يوسف ، الآية ٣٦ .

(٧) سورة يوسف ، الآية ٤٣ .

(٨) راجع فصوص الحكم ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ .

(٩) الفكوك ، ورقة ٦١ ، ٦٧ .

(١٠) الفكوك ، ورقة ٦١ ، ٦٧ .

(١١) الفكوك ، ورقة ٦٧ .
راجع أيضا بحثنا عن « الخيال » فى كتابنا مشكلات فى التصوف الفلسفى والفلسفة الروحية ، طبعة المنصورة ١٩٨٩ م ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .

(١٢) القاموس الفلسفى ، مادة رؤيا .

(١٣) ابن سيرين ، تفسير الأحلام الكبير . طبع دار الكتب العلمية ، ص

(١٤) سورة الإسراء ، الآية ٨٥ .

(١٥) راجع تفسير الأحلام ص ١٢ .

(١٦) المعجم الفلسفى ، مادة « علم تعبير الرؤيا » ، ص ٢١٦ .

(١٧) علم الدلالة ، ص ٧٤ وكذلك جكلر فى
Struktuelle Semantik und Worrtfeldtheorie,s 55-58-64

السـفر

٩

(أ) **السفر Journey**

Transcendental Feeling

السفر سفران ، سفر بالبدن وسفر بالقلب ، فأما سفر البدن فانتقاله من مكان إلى آخر ، وأما سفر القلب فهو ارتقاء القلب بالتدرج فى الصفات المحمودة ، وسفر البدن يكون فى الأرض ، وأما سفر القلب فهو اتجاه صاعد إلى السماء .

يقول القشيرى « اعلم أن السفر على قسمين سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة وسفر القلب وهو ارتقاء من صفة إلى صفة »(١) .

ويأتى السفر فى القرآن الكريم بالمعنى اللغوى . أى بمعنى الانتقال فى المكان لقوله جل شأنه ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾(٢) .

ويعرف الجرجانى السفر بالتوجه فيقول « هو عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الحق بالذكر »(٣) .

كما يربط « ابن عربى »(٤) بين السفر والتوجه أيضا فهو يعنى عنده توجه القلب إلى الحق جل شأنه بالذكر والصلاة ، لأن سمة العابد التوجه إلى المعبود والسفر إليه .

ويفرق القونوى بين نوعين من السفر ، سفر يشترك فيه كل الناس وهو السفر بمعنى الانتقال فى العالم المشاهد ، عالم الكون والفساد وسفر غايته الوصول إلى منتهى كمال المسافر ، فيقول « السفر على ضربين سفر فى العالم الصغير عالم الكون والفساد ، وسفر فى العالم الكبير « وغاية المسافر فيه الوصول إلى المنزل الأغر ، حيث يحظى بالتجلى الذاتى الحقيقى ، أو التوجه الإيجادى . الذى به تظهر شيئيته »(٥) .

والواقع أن الشعور الجوانى بالسفر إلى الله هو الذى يدفع السالك إلى القول بأنه مسافر إلى الله ، وتأتى أفضل ترجمة لهذا المصطلح عند إيفيلين أندرهل "Evelynunderhill"(٦) فتطلق عليه مصطلح الإحساس المتعدى "Transcendental Feeling" وهو الإحساس الذى

يجتاز عتبة الإحساس العادى ، ويتجاوز المدى الذى يمكن أن يصل إليه العقل ، ولذلك تبقى هذه الترجمة – أفضل مما قدمه نيكلسون فى كتابه "The Mystics of Islam" عن السفر ، إذ يطلق عليه مصطلح "Journey" وهو المصطلح الذى يعبر عن السفر بالبدن ، فإذا كان السفر بالقلب فهو الإحساس بالتسامى "Trancending" وهو الوقفة التى يقفها الواقف الذى يتعدى حدود المكان والزمان .

وأما الترقى فى السفر فيتم على أربعة مراتب تبدأ المرتبة الأولى منه عندما يتهيأ القلب للسفر بالمجاهدة والذكر ، فيقطع بهذه الوسائل كل صلة تربطه بوجوده الإضافى المتوهم ، أو الوجود الجسمانى(٨) .

وأما المرحلة الثانية فتبدأ عندما يتحقق السالك بالصفات الإلهية بعد أن سار إلى الله ، بأفعاله فى مقام النفس وصفاتها ، وبأسمائه فى مقام القلب وصفاته ، وبذاته فى مقام السر – وهو السير فى الحق بالحق(٩) .

ويبدأ السفر الثالث بفراغ المسافر من وجوده بالعرض ووجوده بالماهية معا ، والتحقق بالوجود الحقيقى فى العين العلمية حيث لا أين ولا زمان ، وحيث لا أنت ولا أنا بل أنا وأنت والكل فى هو هو – وهذا مقام أحدية الجمع والوجود(١٠) .

والسفر الرابع هو البقاء بعد الفناء ، وهو شهود المسافر الحق المتجلى بالذات والأسماء والصفات وهو الرجوع عن الحق فى الحق إلى الحق فى الخلق(١١) .

ويلخص أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى السفر عند « عبد الحق بن سبعين » فى مراحل تبدأ برفع حجاب الكثرة عن وجه الوحدة ، ثم فى رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة ، ثم فى زوال التقيد بالضدين ، إلى أن يصل المسافر إلى ختام رحلة السفر والتى يتم له فيها الرجوع عن الحق إلى الخلق . وهذه مرتبة أحدية الجمع والفرق(١٢) . وعلى هذا اتفق معظم متفلسفة الصوفية كابن عربى ، والقونوى ، وابن سبعين ، والنفرى .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « السفر »

السفر كما تعرفه اللغة العربية ، انتقال من مكان إلى مكان ، وأما « السفر » فى التصوف الفلسفى فهو التوجه إلى الله بالقلب .

لذلك يكون الحقل الدلالى للمصطلح هو « السفر » بمعنى انتقال القلب بكل جوارحه متوجها إلى الله فيكون ارتقاء من صفة إلى صفة « والتوجه » هو المصطلح الذى يشير إلى أن القلب المسافر متجه بعينى البصيرة إلى الله ، ناظر إليه ، متلهف للوصول إلى أعتاب القرب منه .

ويشترك لفظ « إسراء » مع المعنى السابق من حيث أنه عروج وارتقاء[١٣] وهو ارتقاء لا يفترض الصعود بالحس والخيال بل هو نظر إلى الحق . ثم أن الإسراء عند « ابن عربى » هو الرؤية وهى رؤية « عين اليقين »[١٤] .

ويشترك مصطلح السفر أيضا مع لفظ « أسفر » بمعنى أشرق فى قوله جل شأنه ﴿والصبح إذا أسفر﴾[١٥] ولفظ « مسفرة » فى قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ مسفرة﴾[١٦] يعنى مستبشرة مشرقة ثم لفظ (سفرة)[١٧] يعنى كتبة من الملائكة ، ثم يأتى السفر بمعنى « السير » فى المجال الميتافزيقى ، فهو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين ، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية ، والثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى وهو نهاية الحضرة الواحدية ، والثالث هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين .. والسفر الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل – وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام الرجوع عن الحق إلى الخلق – ومقام أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق .

ومن السفر « سفير » وسفير الحق هو جبرائيل من حيث أنه يسفر بالوحى إلى الخلق ، ويجلى مراد الحق لهم .

يقول « ابن عربى »[١٨] فأما الملائكة فهم السفراء النازلون بمصالح العالم الذى ظهر فى الأركان .

مراجع المصطلح

(١) القشيرى ، الرسالة القشيرية ، طبعة البابى الحلبى ١٩٥٩ م ، ص ١٤٣ .

(٢) سورة البقرة آية ٨٤ ,

(٣) التعريفات ، مادة سفر ، وكشاف إصطلاحات الفنون مادة سفر .

(٤) « محيى الدين بن عربى » ، الفتوحات المكية ، السفر الثالث ص ٢١٤ .

(٥) « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية مخطوطة رقم٢٧٤ تصوف طلعت ، ورقة ٧ .

(٦) Evelyn. Underhill, A Study in the nature and development of man' s Spiritual Consciousness; London 1949; P.P. 45-50.

(٧) R.A. Nicholson; The Mystics of Islam; London; 1914, P.P. 156-157.

(٨) « صدر الدين القونوى » ، شرح حديث الأربعين ، ص ٢٠ .

(٩) شرح حديث الأربعين ص ٢١ .

(١٠) شرح حديث الأربعين ، ١٠ .

(١١) شرح حديث الأربعين ، ص ٢١ .

(١٢) ابن سبعين وفلسفة الصوفية ، ص ٢٤٥ .

(١٣) القاموس المحيط ، جـ ١ ، ص ١٩٩ .

(١٤) المعجم الصوفى ، مادة إسراء – عروج ، ص ٥٧١ .

(١٥) سورة المدثر ، الآية ٣٤ .

(١٦) سورة عبس ، الآية ٣٨ .

(١٧) سورة عبس ، الآية ١٥ .

(١٨) جامع الأصول للكمشخانوى ، مادة سفر ص ٦٢

راجع المعجم الصوفى ، ص ٥٨٢ .

راجع الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٤٣٨ والمعجم الصوفى ، ص ٥٨٤ .

الشيئية

١٠

(أ) الشيئية **Thing - choisete**

يأتى مصطلح « الشيئية » بمعنيين هما « شيئية الثبوت » ، « وشيئية الوجود »[١] .

« فأما شيئية الثبوت » ، فالمقصود بها الإشارة إلى ماهيات الأشياء فى علم العالم بها قبل إضافة الوجود إليها .

فإذا أمرت الأشياء بالانتقال من ثبوتها فى العلم الإلهى إلى وجودها فى الأعيان ، كان ذلك إشارة إلى انتقالها إلى « شيئية وجودها » بفعل الأمر الإلهى المعنى بإيجادها على نحو ثبوتها[٢] .

ويأتى لفظ شيء فى القرآن الكريم بهذا المعنى الوجودى فى قوله تعالى : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[٣] .

وقوله جل شأنه : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾[٤] .

وقوله جل شأنه : ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾[٥] .

وتتسع المعانى فى القرآن الكريم لتوضح أن الشيئية المشار إليها يمكن أن تكون مرحلة العدمية المعلومة لله ، أو هى إشارة إلى العدم الذى يقبل أن يتصف بالوجود بعد صدور الأمر الإلهى المعنى بالإيجاد .

يقول « صدر الدين القونوى » شيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شيء فى علم الحق أزلاً وأبدًا على وتيرة واحدة ، أما شيئية الوجود فكون الشيء موجودًا بعينه عند نفسه وغيره[٦] .

ويوضح « ابن عربى » هذه الفكرة بقوله « فالفكر يقول فى بدء الخلق » . ماثم شيء ثم ظهر شيء لا من شيء والشرح يقول وهو القول الحق . بل ثم شيء فصار كونا ، وكان غيبا فصار عينا[٧] .

فلا يتصف الوجود بالعدم لأن العدم نفى الشيئية ، والشيئية معقولة وجودا وثبوتا ، وما تم رتبة ثالثة ، وإذا سمعت نفى شيئية فإنما ينفى النافى عن شيئية الثبوت شيئية الوجود خاصة ، فإن شيئية الثبوت لا تنفيها شيئية الوجود – وهو تفسير « ابن عربى » لقوله جل شأنه ﴿ولم تك شيئا﴾[٨] .

والباحث يستطيع أن يقرر أن هناك علاقة وثيقة بين « الأعيان الثابتة » – فى مذهب « ابن عربى » ، « والقونوى » ، « والشيئية » – فالشيئية تطابق « العين » من حيث إطلاقها على الماهية حال ثبوتها وقيل اتصافها « بالجعل » أى بالوجود وتطلق « شيئية الوجود » على « العين » بعد اتصافها بالوجود – ولا نقول بعد تحققها فى المكان والزمان كما تذكر « إسعاد الحكيم » فى المعجم الصوفى[٩] .

وإنما نقول كما قال القونوى « من العلم إلى العين »[١٠] بمعنى أن الشيئية فى حال ثبوتها « علم » وفى حال وجودها « عين » ، والمقصود بالعين هنا العدم الذى لحقت به الصفة التى تنقله إلى الوجود ، أى مرحلة « الارتسام » .

ويتفق معنا ما جاء فى المعجم الفلسفى من أن « الشىء » هو الموجود سواء كان وجوده خارجيا أو ذهنيا ، ولذلك قيل الشىء والثابت والموجود ألفاظ مترادفة . فلا يطلق على المعدوم ، وقيل للشىء هو ما يصح أن يوجد ، وهو يعم الواجب والممكن ، أما الممتنع أى المستحيل أو المعدوم فيسمى شيئا لغة ، ولكنه ليس شيئا ، بمعنى أنه غير ثابت ، ولذلك قيل الشىء حقيقة فى الموجود ، ومجازا فى المعدوم ، والشيئية تساوى الوجود ، وهى عند الصوفية على نوعين : شيئية ثبوتية وهذه ثبوت المعلومات فى علم الله متميزا بعضها عن بعض ، وشيئية وجودية وهى وجودها خارج العلم .

وتستخدم مصطلحات من أمثال Thing فى الإنجليزية و chose فى الفرنسية ، و Res فى اللاتينية ، و Ping فى الألمانية للدلالة على معنى الشىء أما الشيئية فهى Choiseite فى الفرنسية[١١] .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح (الشيئية)

يعمل مصطلح الشيئية فى عدة مجالات .

فهو « شىء »[١٢] بالمعنى اللغوى كما جاء فى القرآن الكريم دالا على الأشياء والكائنات وعلى أمور معنوية .

أما الشيء فى المصطلح الصوفى المتفلسف فهو بمعنى « العين » فكل ما تعين من الوجود وفى الوجود فهو شيء .

ثم أن الشيئية بالمعنى الميتافيزيقى هى شيئيتان ، « شيئية الثبوت – وشيئية الوجود » .

« فالثبوت » إشارة إلى تعين الشيء فى غيب العلم .

« والوجود » إشارة إلى وجوده فى عين العلم ثم « شيئية العدم » وهى تشترك من حيث المعنى مع شيئية الثبوت ، وكلاهما لم تكتسب الوجود الذاتى الحقيقى فى أى حال من أحوالها .

ثم أن الشيئية « علم » حال ثبوتها و « عين » حال وجودها .

مراجع المصطلح

(١) مؤلف مجهول رسالة فى التعليق على الفكوك ، نسخة خطية رقم ٣٤٣ م ورقة ٥٨ .

(٢) « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية ، نسخة خطية رقم ٥٤٦٨/ ١٦أ/ ب مكتبة قونية التركية ، الورقة السابعة .

(٣) سورة النحل ، الآية ٤٠ .

(٤) سورة يس ، الآية ٨٢ .

(٥) سورة مريم ، الآية ٩ .

(٦) النفحات الإلهية ، ورقة ٧ .

(٧) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٤٠٢ .

(٨) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ٦٧ .

(٩) المعجم الصوفى ، مادة شيئية ، ص ٦٦٨ .

(١٠) التعليق على الفوك ، « لصدر الدين القونوى » ، الورقة ٨٧

راجع أيضا نفثة مصدور وتحفة شكور ، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ م دار الكتب الظاهرية بدمشق ، ورقة ٢٨/أ .

(١١) المعجم الفلسفى ، مادة شىء ، ص ١٦٠ .

(١٢) المعجم الصوفى ، مادة شاهد ثبوتية ، شيئية ، شيئية العدم ، ص ٦٦٦ – ٦٦٩ .

الظل

١١

(أ) **الظـل Umbra Phenomenal World Manifestation**

قال القاشانى « الظل » هو الوجود الإضافى الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة التى هى المعدومات ، ظهرت باسمه « النور » الذى هو الوجود الخارجى المنسوب إليها فيستر ظلمة عدميتها »[١] .

ويأتى لفظ الظل فى القرآن الكريم .

فى قوله تعالى : ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾[٢] .

وقوله : ﴿وندخلهم ظلا ظليلا﴾[٣] .

﴿وظل ممدود﴾[٤] .

﴿أكلها دائم وظلها﴾[٥] .

﴿هم وأزواجهم فى ظلال﴾[٦] .

﴿وظللنا عليهم الغمام﴾[٧] .

﴿ فأخذهم عذاب يوم الظلة﴾[٨] .

﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالا﴾[٩] .

ويقولون فى هذا ، ظل الليل سواده – وقالوا لا أشد سوادا من ظل ، ويعبر بالظل عن الكنف والعزة والمناعة ، وعن رفاهة العيش[١٠] .

استعمل ابن عربى الظل بمعنى صورة الشىء والنور وظلله أو ظلاله يقول « ظل الأشخاص أشكالها فهى أمثالها وهى ساجدة بسجود أشخاصها ولولا النور الذى هو بإزاء الأشخاص ما ظهرت الظلال .. »[١١] .

إلا أن الظل يظهر عند ابن عربى بمعنى من المعانى الوجودية . أو كمصطلح من المصطلحات التى تشكل نظريته فى الوحدة الشهودية – فيكون « ظل الله » عنده هو

العالم أو السوى ، .. ومحل ظهور الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات ، عليها امتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود الذات[١٢] .

« والظل »[١٣] عند صدر الدين القونوى هو العالم الذى يعكس صفات الحق وشئونه « وما العالم إلا ظلال الحضرة الإلهية ، والظل هو الإمكان ، وهو أيضا العين الثابتة للعالم – فالوجود الحق فى ذوق هذا المقام مرآة الأحوال المضافة إلى الكون »[١٤] .

وبهذا المعنى يمكن اعتبار المصطلحات من قبيل .

"Phenomenal World"[١٥] العالم الظاهر ، وكذلك تجلى الحق لنفسه The Revelation of the one to Himself أو التجلى His Manifestation[١٣] هى من المصطلحات التى تعبر عن « الظل » بمعناه الأنطولوجى .

« والظل »[١٦] بمعنى "Umbra" فى الإنجليزية و "Ombre" فى الفرنسية ، هو الضوء الثانى الحاصل من مقابلة المضىء بغيره ، وما نسخته الشمس وهو من الطلوع إلى الزوال – وهو كما قدمنا الوجود الإضافى الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة التى هى معدومات أظهرها النور الذى هو الموجود الخارجى فستر ظلمة عدميتها – والظلال عند الصوفية هى الأسماء الإلهية ، والظل الأول هو العقل الأول ، لأنه أول عين من الأعيان ظهرت بنوره تعالى ، وقبلت صورة الكثرة التى هى شئون الوحدة الذاتية وظل الإله الذى هو الإنسان الكامل .

يستخدم – جلال الدين الرومى « الظل » بمعنى خاص يتناسب وفلسفته الصوفية ، فيذكر أن « الظل » صورة أولياء الله ، كما أنه الدليل المنبىء عن نور شمس الله[١٧] .

(ب) **الحقل الدلالى لمصطلح « الظل »** :

الظل ، والظلة ، والظلال ألفاظ مشتركة من حيث الدلالة .

فظل الأشخاص أشكالها ويعبر الظل عن الظلام ، كما يعبر به عن العزة والمنعة .

والظل هو ضوء شعاع الشمس دون الشعاع .

.. وقيل ظلالهم أى أشخاصهم :

وفى قوله عز وجل ﴿ولا الظل ولا الحرور﴾ قال « ثعلب » الظل هنا : الجنة ، والحرور : « النار »[١٨] .

وعندما ينتقل معنى الظل إلى النظرية الوجودية الميتافيزيقية « عند ابن عربى »[19] ورفاقه فإنه يفسر به معانى من أمثال :

١ – الخلق والتكثر .

٢ – العلاقة بين الحق والخلق .

٣ – أحدية الفعل .

فالوجود واحد يتكثر فى المظاهر والمجالى أو الظلال . ويبدو التكثر واضحا من تعدد الظلال للواحد بتعدد الأنوار التى يتعرض لها فالإنسان واحد وظلاله كثيرة .

فكل ما ندركه فى رأى « ابن عربى » هو ظهور الحق فى أعيان الممكنات .

مراجع المصطلح

(١) اصطلاحات الصوفية ، مادة ظل ، ص ١٦٥ .

(٢) الفرقان ، الآية ٤٥ .

(٣) النساء ، الآية ٥٧ .

(٤) الواقعة ، الآية ٣٠ .

(٥) الرعد ، الآية ٣٥ .

(٦) يس ، الآية ٥٦ .

(٧) الأعراف ، الآية ١٦٠ .

(٨) الشعراء ، الآية ١٨٩ .

(٩) النحل ، الآية ٨١ .

(١٠) معجم ألفاظ القرآن المفهرس ، مادة ظل .

(١١) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ٤٣٥ .

(١٢) المعجم الصوفى ، مادة ظل الله ، ص ٧٤٩ .

وفصوص الحكم ، جـ ٢١ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١٣) مفتاح الغيب ، ص ١٦٧ .

(١٤) The Mystical philosophy of lbnul Arabi; p. 62.

(١٥) Evelyn Underhil; Astudy in the nature and development of man's Spiritual Consciousness, London; 1949, p. 30.

(١٦) عبد المنعم الحفنى (الدكتور) المعجم الفلسفى ، طبع الدار الشرقية ١٩٩٠ م ، مادة « ظل » ص ١٩٢ .

(١٧) عناية الله إبلاغ الأفغانى « الدكتور » ، « جلال الدين الرومى » بين الصوفية وعلماء الكلام ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ١٧٢ .

(١٨) لسان العرب : مادة ظل ويراجع المعجم الصوفى مادة ظل ، ص ٧٤٥ .

(١٩) المعجم الصوفى ، مادة الظل ، ص ٧٤٧ .

عبودية

١٢

(أ) **عبودية** **Slavery Esclavage**

العبودية فى الفكر الصوفى أعلى مراحل الحرية لأنها عبودية لله جل شأنه ، وهى الطاعة المطلقة له : ويستمد هذا المعنى من القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله﴾[١] .

وقوله تعالى ﴿نعم العبد إنه أواب﴾[٢] .

وهذا المعنى للعبودية يقترن بمنتهى الطاعة لله عز وجل ، وهى الطاعة التى تعنى خلاص السالك من رق الأغيار وعبوديته لهم إذ لا عبودية لغير الله .

كما يتلازم هذا المعنى وترك الاختيار والتدبير ، ونهاية هذا عند الصوفية « الحرية » . والعبودية هى الرضاء بالحكم ومحلها الروح ، والعبودة أعلى منها لأنها تعظيم وإجلال لله وعبادته حياء ومحبة ، ومحلها السر ، وعبودية النبى أشرف من رسالته ، لأنه بالعبودية ينصرف من الخلق إلى « الحق » – ويذكر المعجم الفلسفى المعانى المختلفة للعبودية : فهى فى الإنجليزية "Slavery"، وفى الفرنسية "Esclavage" وفى الألمانية "Sklaverel"، وفى اللاتينية "Esclaviu"[٣] .

ويذكر « القاشانى »[٤] أن عبودية خاصة الخاصة ، تعنى أنهم شهدوا نفوسهم قائمة به فى عبوديتهم فهم يعبدونه فى مقام أحدية الجمع « والفرق » .

ثم أن الصوفية من المتفلسفة[٥] يفهمون « العبودية » بمعنى وجودى فيرون أن من أحوال العبد فى عبوديته إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان ، فإن الأعيان شئون ذاتية ظهرت فى الحضرة الواحدية بحكم العالمية ، فهى معلومات معدومة العين أبدا .

إلا أن وجود الحق ظهر فيها فهى مع كونها ممكنات معدومة لها آثار فى الوجود الظاهر بها وبصورها المعلومة ، والوجود ليس إلا عين الحق تعالى ، والإضافة نسبة ليس لها وجود فى الخارج .

وبهذا المعنى فلا فاعل ولا موجود إلا الحق تعالى وحده ، فهو العابد باعتبار تعينه

وتقيده بصورة العبد التى هى شأن من شئون الذاتية ، وهو المعبود باعتبار إطلاقه وعين العبد باقية على عدمها ، فالعبد ممحو ، والعبودية ممحوة .

كما قال تعالى ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[٦] .

وهى إضافة فعل العبد للرب حين تعين الرب بشأن من شئونه ، وتجليه على عبده الذى خصه بالعبودية .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح (عبودية) :

لفظة « عبد » هى صفة وليست إسما ، وإن أطلقها متفلسفة الصوفية كاسم على محل معين فذلك بصفة به .

فالعبد صفة تجد مقوماتها الذل والافتقار والجد والجهل ، وكل هذه الصفات تشير إلى الحقيقة الوجودية التى هى حق من جانب وخلق من جانب – فكل صفة ذاتية للخلق هى العبودية من أحد وجوهها[٧] .

ومما نلاحظ عند « ابن عربى » أنه لا يجمع بين العبودية والربوبية فيقول : إنه لا جامع بين العبودة والربوبية بوجه من الوجوه وأنهما أشد الأشياء فى التقابل . فالعبد من لا يكون فيه من الربوبية وجه ، والرب من لا يكون منه من العبودية وجه ، فلا يجتمع الرب والعبد أبدًا »[٨] .

وهناك عبد اختصاص[٩] : الذى لا ينطق إلا بالله فلا يسمع إلا بالله .

وعبد اضطرار وهى أن يتعبد الإنسان الله فيما فرضه عليه . وهى عبادة جبرية يكون العبد فيها مضطرا ، وهى عبودية اضطرار .

وهناك عبد اختيار[١٠] وهو يقوم بعبادة النوافل إلى جانب عبادة الفرائض – فهو عبد اختيار .

وهناك « العبد الكامل »[١١] وهو العبد الجامع الكامل ، الظاهر بصورة الحق ، فالعبد الكامل مجموع الحق ، ولا يقال الحق مجموع العبد الكامل ..

والعبد الكامل هو الذى صار له الحق لسانًا وسمعًا وبصرًا ..

وهناك « العبد المحض »[١٢] الذى لا رائحة للربوبية فيه فهو من حمى نفسه من أن يقوم به وصفا ربانى فهو العبد المحض »[١٢] .

مراجع المصطلح

(١) سورة النساء ، آية ١٧٢ .

(٢) سورة ص ، آية ٤٤ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مادة عبودية ص ٢٠٠ .

(٤) القاشانى ، مادة العبودية لخاصة الخاصة ، ص ١٠٧ .

(٥) القاشانى ، مادة محو العبودية ، ص ٨٠ .

(٦) سورة الأنفال ، الآية ١٧ .

(٧) المعجم الصوفى ، مادة عبد ، ص ٧٦٧ .

(٨) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٣٧١ .

(٩) الفتوحات ، جـ ٤ ، ص ٤ .

(١٠) الفتوحات ، جـ ٤ ، ص ٣٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

(١١) الفتوحات ، جـ ٤ ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(١٢) الفتوحات ، جـ ٢ ، ص ٤١١ ، جـ ٤ ، ص ٢٣٠ .

راجع أيضا المعجم الصوفى ، مادة عبد ٧٦٧ والمعجم الفلسفى ، مادة عبودية ، ص ٢٠٠ .

الأعيان الثابتة

١٣

(أ) **الأعيان الثابتة** **The Fixed Prototypes - The Latent Realities**

« العين الثابتة » هى حقيقة الشيء فى الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة[١] وثابتة فى علم الله-أوهى المرتبة الثابتة من الوجود الحقيقى كمايذكر « صدرالدين القونوى»[٢] .

« والأعيان الثابتة » على هذا النحو حقائق أزلية غير مجعولة لأن الحقائق كيفيات تعين الأشياء فى علم الحق سبحانه وعلمه أزلى فكذا كيفياته .

والأعيان الثابتة لا تتصف بالجعل - أى أنها لا تتصف بالوجود لأنها مراتب الله وشئونه ، وما يتصف بالجعل هو المراتب الكونية « فالأعيان » إما أن تكون مراتب إلهية فلايجوز أن تتصف بالجعل، أومراتب كونية تظهر على صفحتها صور الأسماء والصفات[٣] .

ويبدو أن « ابن عربى » كان أول مفكر إسلامى طرح عبارة « عين ثابتة » وربما كان قد استقاها من أفلاطون ، وأرسطو ، وكلامية المعتزلة ، ثم سار فى هذا الاتجاه من بعده « صدر الدين القونوى » ، وعبارة « عين ثابتة » مركبة من لفظين ، يقصد « ابن عربى » بالعين الحقيقية والذات أو الماهية .

وعندما يتكلم الشيخ الأكبر عن « الأعيان » إنما يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء ، أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات[٤] .

وتنفرد « الأعيان الثابتة » بالعديد من الخصائص التى خصها بها « صدر الدين القونوى » ليجعل منها واسطة ميتافيزيقية بين الحقيقة المطلقة وعالم الظواهر ، فهو يسميها «'مفاتيح الغيب » و « أمهات الصفات »[٥] .

فهى « مفاتيح الغيب الأول » التى تعد أول المخلوقات فى دورة الوجود والتى تسمى حقائق وأعيانا باعتبار تعينها فى علم الحق أزلا ، وتسمى بأسماء الموجودات باعتبار تلبسها بالوجود »[٦] .

وتشكل « الأعيان الثابتة » مرتبة بين الحق فى غيبة المطلق وبين العالم المحسوس فهى من ناحية أول من تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه ، إنها الفيض « الأقدس » الذى يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه فى صور « الأعيان الثابتة » وهى من ناحية ثانية المثال الثابت فى علم الله . يقول « ابن عربى » . « فأنت العبد من حيث صفاتك عين الحق لا صفته – أنك حق باعتبارك معلوم ثابت بصفاتك فى علم الحق – ومن حيث ذاتك عينك الثابتة يقصد وجودك على نحو ما كان فى ثبوتك »(٧) .

ويوضح « د . أبو العلا عفيفى » أن المصطلح المقابل للعين الثابتة فى اللغة الإنجليزية هو "Fixed Prototypes" أو "Latent States" وتشير إلى حالتين من حالات الأعيان فهى إشارة إلى الوجود فى كل من العقل وفى الهوية الإلهية .

ويشير إليها بمعنى الوجود الذهنى مستخدما المصطلح الإنجليزى "Intelligible Existence" عندما يقرر أن هذه النظرية خليط من المثل الأفلاطونية ، والنظرية الإشراقية فى الوجود الذهنى ، وكذلك النظرية المدرسية فى المادة وصفاتها(٨) .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الأعيان الثابتة »

مصطلح (عين) عندما يستخدمه متفلسفة الصوفية ، وهو اصطلاح ميتافيزيقى له دلالة وجودية .

فالعين حقيقة أزلية لا تتصف بالوجود إذا كانت حقائق إلهية ، وإما أن يلحق الوجود بها فهى حقائق كونية .

« والأعيان » هى الماهيات باعتبارها الحقائق .

« والأعيان » مفاتيح الغيب أو الواسطة بين الغيب المطلق . والعالم الظاهر .

« والأعيان » هى « مرتبة الفيض الأقدس » .

« والعين الثابتة » هى الوجود فى الذهن – فهى إشارة إلى الوجود العلمى السابق على الوجود الظاهر .

وتوصف الأعيان الثابتة « بالمعدومات »(٩) لأنها أمور عدمية لا تتصف بالوجود .

ويشير هذا المصطلح إلى وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة ، إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات ، وهذا يؤدى بنا إلى الاعتقاد أن فكرة الأعيان الثابتة مستقاة من مصادر الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ، ونظرية المثل الأفلاطونية .

مراجع المصطلح

(١) التعليق على الفكوك ، ورقة ٨٧ ومفاتيح الغيب ، ص ؟ ؟

(٢) اصطلاحات الصوفية للقاشانى ، مادة « عين » .

(٣) راجع مفتاح الغيب ، ص ٥٥ .

(٤) المعجم الصوفى ، مادة عين ثابتة .

(٥) النفحات الإلهية ، ورقة ٣٢ .

(٦) النفحات الإلهية ، ورقة ٣٢ .

(٧) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٥١٣ راجع مقال الدكتور « أبو العلا عفيفى » ، عن الأعيان الثابتة والمعدومات فى مذهب « ابن عربى » والمعتزلة ، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن عربى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

(٨) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi; p. 48. 52.

(٩) المعجم الصوفى ، مادة عين راجع أيضا الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٤٧ ، ص ٤٢٩ راجع أيضا فصوص الحكم ، جـ١ ، ص ٧٦ . وراجع أيضا الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٥ ص ٥٤ ، ١٥٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ .

الفيض

١٤

الفيض Emanation

يقال فاض الماء فيضا يعنى جرى بسهولة وأفاض البعير بجرته إشارة إلى ما يجتره البعير من الطعام ، ويستخدم اللفظ استخداما معنويا ليدل على الجود والعطاء ، ويدل اللفظ أيضا على استفاضة الحديث وشيوعه(١) .

وجاء فى معجم مقاييس اللغة أن الفيض أو الإفاضة لفظ يدل على جريان الشىء بسهولة ، من ذلك فاض الماء يفيض .. ومنه أفاض القوم من عرفة إذ اندفعوا بجريان السيل(٢) .

وقد استخدم اللفظ فى القرآن الكريم منسوبًا إلى الناس فجاء فى صيغة المضارع .
فى قوله تعالى ﴿تفيض من الدمع﴾(٣) .
تعبيرا عن سهولة جريان الدمع .
وورد اللفظ فى القرآن الكريم بمعنى السير المادى
لقوله تعالى ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾(٤) .
وقوله جل شأنه ﴿أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾
وأما قوله تعالى ﴿ لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم﴾(٥) .
فهو من الإفاضة المعنوية .
ويأتى اللفظ بمعنى العطاء والوجود .
فى قوله تعالى ﴿أفيضوا علينا من الماء﴾(٦)

وأما الصوفية عندما يستخدمون اللفظ فإنما يشيرون به إلى فيض النور الإلهى الذاتى على الشئون الإلهية ، وهو النور الذى يظهر التعينات المحتواة فى غيب الذات ، وهو السبب فى ظهور الكثرة فى الكون ، فالنور يكشف ظلام الأشياء ويظهرها ، وهو فى نفس

الوقت يستهلك الكثرة ويبددها فيكون الفيض بهذا المعنى فيضا واحديا صادرا عن العقل الأول دون واسطة .

يقول « الصدر القونوى » : « وجدت الوجود الذى تلبست به الممكنات هو فايض النور الذاتى ، فانبسط على الشئون الإلهية فظهرت تعيناتها المستجنة فى غيب الذات والمستهلكة فى أحديته ، وتقيد الغيب المطلق من حيث الوجود ، لا مطلقا بأحكام الشئون حسب الاقتضاء العلمى الذاتى الأزلى ، فحقيقة القلم الأعلى المسمى أيضا بالعقل الأول عبارة عن المعنى الجامع لمعانى التعينات الإمكانية الذى قصد الحق إبرازها من بين الممكنات الغير متناهية ونقشها فى ظاهر النور الوجودى »(٧) .

ويتحدث الشيخ الأكبر « محيى الدين بن عربى » عن نوعين من الفيض الإلهى يمثلان مرحلتين من مراحل الخلق ، « الفيض الأقدس » ، « والفيض المقدس » ، ولهذا التقسيم علاقة بنظرية الأعيان الثابتة – « فالفيض الأقدس »(٨) يعنى تجلى الحق لنفسه فى صور أعيان الممكنات ، أو الصور المعقولة التى لها وجود غيبى وليس لها وجود عينى .

« والفيض المقدس »(٩) أو التجلى الوجودى ، أو خروج الأعيان الثابتة من الوجود العلمى الغيبى إلى الوجود العينى أو خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل .

ولقد حاول « القونوى » جاهدًا أن يتخلص من فكرة الفيض المعتمدة على سلسلة الوسائط المتصلة بالعقل الأول ، فأدخل فكرة جديدة هى فكرة « الوجود العام » الفايض على أعيان الممكنات – وقد بنى رفضه لنظرية العقول على أساس أن القائلين بها يقولون بعدم حدوث أو جعل الماهيات ويعتبرونها أمورا غير وجوديه ، كما يقولون بأن الوجود المشترك بين جميع الماهيات واحد ، وأن العالم ليس بأمر زائد على الماهيات المتصفة بالوجود الواحد المشترك والشامل للعقل الأول – فلماذا لا يكون هذا الأمر الواحد الصادر من الحق هو هذا الوجود العام المشترك ويدخل فيه العقل الأول وغيره – ويكون الفيض فى هذه النظرية هو فيض الموجودات عن الحق دون أن تمر بسلسلة العقول العشرة فى النظرية الافلاطونية .

يقول « القونوى » فلولا فيض الوجود العام الذى هو القدر المشترك بين الموجودات جميعا لما وجدت أو تعينت(١٠) .

وأما مذهب الفيض الذى يقول به « أفلوطين » فهو امتداد لمذهب « أفلاطون » ثم أنه المصدر الذى استمد منه متفلسفة الصوفية نظريتهم فى الفيض .

فيرى « أفلوطين » أن نشأة الكون ترتد إلى مبدأ أعلى يصدر عنه الخلق كالإشعاع أو التدفق بشكل سرمدى . ولا يقلل هذا التدفق الدائم الأصل ، والكائنات الأقرب إلى المبدأ هى الأكمل ، ومنها تفيض كائنات أدنى .

ويظهر هذا المصطلح فى اللغات الأوروبية معبرا عن نظرية فى الفيض – بمعنى Emanationism أو Emanatism فى اللغة الإنجليزية وفى اللغة الفرنسية Emanationnisme أو Emanatisme وفى الألمانية بمعنى Emanationlehre أو Emanatismus[11] .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الفيض »

يعمل المصطلح فى مجالات عديدة فيقال فاض الشىء يعنى جرى بسهولة .

ويعمل الحقل الدلالى للمصطلح فى القرآن الكريم إشارة إلى « الجود والسخاء » ، وكذلك إشارة إلى « السير المادى » فى الإفاضة من عرفات .

وعندما يستخدم متفلسفة الصوفية المصطلح فهم يشيرون به إلى فيض النور الإلهى على الأكوان ، وهو النور الكاشف لغيب الهوية .

والفيض إما « فيض أقدس » أو « فيض مقدس »[12] .

« فالفيض » إذن تجلى الحق لنفسه تجليا أقدس .

« والفيض » إشارة إلى التجلى الوجودى تجليا مقدسا .

« والفيض » هو العماء ، وهو الوجود المطلق عندما يكون فيضا أقدس .

وهناك الفيض الدائم : وهو تجلى الحق المستمر[13] فى صور العالم المحسوس ، وهو اشارة إلى دوام واستمرار الفيض المقدس .

والفيض الأقدس هو تجلى الغيب .

والفيض المقدس هو تجلى الشهادة[14] .

مراجع المصطلح

(١) معجم ألفاظ القرآن المفهرس ، جـ ٢ مادة فيض .

(٢) معجم مقاييس اللغة ، مادة فيض .

(٣) سورة المائدة ، آية ٨٣ .

(٤) سورة البقرة ، آية ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٥) سورة النور ، آية ١٤ .

(٦) الأعراف ، آية ٥٠ .

(٧) « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية ، نسخة خطية بمكتبة قونية التركية رقم ٤٥٦٨ / ٦ / أ / ب .

(٨) The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi; P. 50.

(٩) أبو العلا عفيفى (الدكتور) ، التعليقات على فصوص الحكم ، جـ ٢ ، ص ٢٤٥ .

(١٠) رسالة القونوى إلى « نصير الدين الطوسى » ، مجموعة خطية رقم ٢٦٧ علم الكلام ، بدار الكتاب المصرية ، ورقة ٥٣ .

(١١) المعجم الفلسفى ، « مذهب الفيض » ص ٣١٥ .

(١٢) راجع المعجم الصوفى ، ص ٨٩٠ وراجع أيضا . فصوص الحكم ، جـ٢ ص١٠٩، ١٥١ .

(١٣) راجع الفصوص ، جـ ٢ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ كذلك راجع جـ ٢ ، ص ٧ ، ٨ .

(١٤) التعريفات للجرجانى ، باب الفاء ، ص ١٤٨ .

الفناء

١٥

(أ) **الفناء (Fna)**

The State of Annihilation

يأتى لفظ « الفناء » فى القرآن الكريم

فى قوله تعالى : ﴿كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[١] .

وهو هنا بمعنى الموت وليس بمعنى من معانى الصوفية فى الغيبة عن الذات .

ويفلسف الصوفية العديد من الآيات القرآنية بطريقة تتناسب ووجهة نظرهم فى الجوانب المختلفة فى الفناء .فمثلا

قوله تعالى ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾[٢] .

يقول القشيرى[٣] هذا مع رسالته خر صعقا وهذا مع صلابته صار دكا متكسرا ويمثل هذا أحد جوانب الفناء النفسية ، ومعنى من معانى الصعق والاصطلام .

وهناك من الآيات ما يفلسفه الصوفية من منطلق وجودى .

كما هو فى قوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[٤] .

وقوله جل شأنه ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[٥] .

« والفناء » لغة ضد « البقاء »[٦] فإذا كان الفناء هو النفاد فإن البقاء هو الدوام والاستمرار .

لقوله تعالى ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾[٧] .

والفناء والبقاء حالان متلازمان مرتبطان ، ينسب أحدهما إلى الكون وهو الفناء والآخر إلى المكون وهو البقاء ، وللفناء عند « ابن عربى » معنى من المعانى الأنطولوجية إلى جانب معان أخرى نفسية وأخلاقية عرفناها عند كثير من صوفية الحقائق .

فالفناء عنده ليس فيه غيبة عن شهود الذات بل هو فناء عن الذات بمشهودها الذى هو شاهد الحق من الحق – ولا تغيب فى هذه الحال عن شهود ذاتك[٨] .

وهناك نوع من الفناء يتلازم عند « ابن عربى » والتبرى من الحول والقوة .

وذلك لقيام الحق عن العبد فى الفعل – كذلك هناك الفناء عن صفات المخلوقين .
لقوله تعالى فى الخبر النبوى المروى عنه « كنت سمعه وبصره »[٩] .

ثم الفناء يؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود وهو فناء عن العالم بشهودك الحق أو ذاتك فإن تحققت من تشهد منك علمت أنك شاهدت ما شاهدته بعين الحق ، والحق لا يفنى بمشاهدة نفسه ولا العالم »[١٠] .

والفناء عند « عبد الحق بن سبعين » بالمعنى الأنطولوجى هو « شهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق حتى يرى عين الوحدة فى صورة الكثرة ، وصورة الوحدة فى عين الكثرة »[١١] .

ويظهر مصطلح الفناء فى التصوف المسيحى بمعنى "The State of Annihilation" أو بمعنى "Loss of Individuality" أو ما يعرف بفقدان الذات أو تحللها بحيث يستحيل على السالك أن يفرق بين فاعل ومفعول ، وفى هذه الحال تتوقف الذات عن الإحساس بأنها فردانية منفصلة لأنها تمتزج « بالواحد » أو تفقد فيه أو هى تتلاشى فى المطلق ، فى الله .
ويستعير J.A. Symonds تعبيرات Eckhart ليعبر بها عن هذا الحال فيقول : لقد غرقت الروح فى هذه الصحراء حيث تحطمت هويتها . وفى لغة شعرية يعبر Ruysbroock عن حالة من اللاشعور المصاحب لهذه اللحظة فيقول « هذا هو الصمت الأسود Dark Silence الذى يفقد فيه كل المحبين أنفسهم .

كذلك تتابع وتترادف مصطلحات من أمثال الذهاب Passing away, والتلاش ading away, وفقدان الهوية "Loss of personal Iden tity"[١٢] .

ويظهر هذا المصطلح بمعنى تلاشى الذات أو الفناء فى المايانا Mahayana كذلك يحدثنا دكتور سوزوكى D.T. Suzuki عن مصطلح الانصهار Meliting away أو الذوبان ، ويذكر وولتر ستيس "W. Stace" أنه ربما اشتق هذا الاصطلاح من التصوف المسيحى .

كما يشير إلى أن مصطلح "Satori"[١٤] الذى يعنى تحطم القيود الخارجية المفروضة على السالك الواحد كمخلوق فردانى .. والذى يقترن . بتمدد لانهائى للذات ، هو أيضا شكل آخر من أشكال الفناء .

وقد اقترن «حال الفناء» فى التصوف المسيحى وكذلك فى كثير من النحل الشرقية بتعبيرات من أمثال الخواء "Viod" اللاشىء "Nothingness" ،الصحراء"The Desert"، الليلة المظلمة The Dark night البحرالمتوحش "Wild Sea" البريةالقاحلة "Barren Wilderness"،

الواحد "The one" وهى كلها تعبيرات تقترب من معانى يطرحها موضوع الوحدة المطلقة التى لا تمايز فيها . والتى تسمو كى تعبر عن الجوهر الحقيقى للروح الفردية والجوهر الخالص للوجود ، وتفتح الطريق إلى الحقيقة خارج حدود العقل البشرى(١٥) .

والواقع أن هذه المصطلحات قريبة مما يصطلحه الصوفية من المسلمين حينما يضيفون للفناء معانى من أمثال « السحق »(١٦) أى الاضمحلال وذهول العبد تجاه قهر الحق ، وكذلك الصعق ، والرمس ، والاصطلام . وغيرها من المصطلحات التى تقترن والحال .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الفناء »

الحقل الدلالى لمصطلح الفناء ، هو من الحقول الواسعة نسبيا – فالفناء هو النفاذ ، والانتهاء ، والموت – كما جاء فى القرآن الكريم .

« والفناء » هو الصعق كما جاء فى قصة موسى .

« والفناء » له دلالة أنطولوجية وجودية عند متفلسفة الصوفية .

فهو غيبة عن الكون والذات بالمكون والخالق والفناء ، فناء عن العالم بشهودك الحق .

« والفناء » تحطيم الفردانية فى المسيحية .

« والفناء » التلاشى فى المطلق ، عند "Stace".

« والفناء » الذهاب والتلاشى .

« والفناء » فى « المايانا » هو الانصهار والذوبان .

« والفناء » فى التصوف المسيحى هو الخواء ، وهو ظلام الروح ، وهو الليلة المظلمة(١٧) ، وهو الصحراء الجرداء ، وهو البرية القاحلة .

وأفضل دلالات المصطلح هو « التبرى من الحول والقوة » والفناء عن مشاهدة الأغيار – كما هو الحال فى التصوف الإسلامى المعتدل(١٨) ، والفناء سقوط الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة(١٩) . والفناء ذهاب الخلق وبقاء الحق .

مراجع المصطلح

(١) سورة الرحمن ، آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ .

(٣) أبو القاسم القشيرى ، الرسالة القشيرية ، ص ٣٩ .

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥ .

(٥) سورة الحديد ، آية ٣ .

(٦) معجم مقاييس اللغة ،مادة

(٧) سورة النحل ، الآية ٩٦ .

(٨) الفتوحات المكية جـ ٢ ، الباب ٢٢٠ ص ٥١٣ .

(٩) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٥١٣ .

(١٠) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٥١٤ .

(١١) أبو الوفا التفتازانى « الدكتور » ، « عبد الحق بن سبعين » وفلسفته الصوفية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٤١٥ .

(١٢) W. Stace; Mystcism & Philosophy; London and Newyork 1960 P.P.111: 117.

(١٣) Mysticism and Philosophy; P. 117.

(١٤) D.T. Susuki, Zen Buddhism: selected writingsof D. Suzuki ed by William James Barret, Newyork, P. 105 Seetoo Mysticism and Philosophy: P. 117.

(١٥) W. STACE; Mysticism & Philosophy: P. 110.

(١٦) قاسم غنى ، تاريخ التصوف فى الإسلام ، القاهرة ١٩٧٣ م ، جـ ٢ ، ص ٨٨٥ :٩٠٧ مراجع فى دلالة المصطلح .

(١٧) James; W.; The Varieties of Religious Experience; London, 1975 P.P. 384-395 See Mysticism and Philosophy, 117, 118.

(١٨) التعريفات ، باب الفاء ، ص ١٤٨ .

(١٩) التعريفات ، باب الفاء ، ص ١٤٨
كذلك راجع المعجم الفلسفى ، مادة فناء ، ص ٢٤٤ .

الكارما

١٦

(أ) **الكارما Karma - Rebirth**

تعنى الكارما فى الجانانايوجا Jananyoga[١] فلسفة الطريق أو "Bhakti" التى تعنى طريق التضحية الصوفى كما يفهم من كلمة كارما بصفة عامة .

وعند بالى "Pali" فإن كلمة كارما لها معان ثلاث هى على النحو التالى :

١ – الفعل Action

٢ – الفعل ورد الفعل كوحدة واحدة .

٣ – القانون الطبيعى الذى يقرر أن الفعل ورد الفعل متساويان والعكس .

وبالإضافة إلى هذا كله نتائج الفعل التى جاءت من سلسلة طويلة من الأفعال سواء كانت بواسطة الأفراد أو الجماعات – وبهذا المعنى تكون الكارما رحلة التناسخ التى يمر بها الإنسان خيرة كانت تلك الرحلة أم شريرة .

لذلك تتحدث البوذية عن « الكارما الخيرة والكارما الشريرة »

والكارما هى البديل القديم لفكرة التوحيد ، ولهذا تعده الكارما قانون القوانين ، والحب هو الذى يدفع بهذا القانون كى يوجد ، وكى يحقق الشعور بالواحدية المطلقة باعتبارها حلقة الوصل بين الحب والقانون .

كذلك فمن المنطقى طبقا لهذه النحلة أن تكون الكارما « قانون التوازن » إنها قانون القوانين ، وهى الانسجام الأبدى ، إنها الملائم لكل الأشياء ، وهى قانون الحب الأبدى .

إن نظرية التناسخ Rebirth[٢] هى أحد نتائج الكارما ، فلو أن الإنسان مسئول عن نتائج أفعاله وأفكاره ، فإنه لا يجب أن ينجو منها بالموت البدنى ، بل هو يعود للوجود ليقاسى ألوان العذاب فى رحلة الكارما الشريرة إذا كانت أفعاله شريرة ، أو ينعم بالنتائج الطيبة لهذه الأفعال إن كانت طيبة .

ويذكر « المعجم الفلسفى »[٣] أن الكارما هى قانون العقل فى الديانة الهندوسية ، وهو القانون الذى يحدد سلوك الحياة المقبلة للروح عند موت الفرد ، بمعنى أن سلوك الإنسان فى الحياة يحدد نوع حياته المقبلة التى تبدأ بالميلاد الثانى ، فإن كان سلوكا روحيا فإن الروح يصعد فى طريق العودة إلى الروح العام ويتحد به وتنال النعيم الأبدى ، وإن كانت ماتزال متشبثة بالماديات والشهوات فإنها تضل طريق العودة وتتجول وتحل فى أجساد أخرى .

مراجع المصطلح

(١) Exploring Buddhism, P. 68-78.

(٢) Exploring Buddhism, P. 78.

(٣) المعجم الفلسفى ، مادة « كارما » ص ٢٧٧ .

الكلمة

١٧

(أ) **الكلمة Logos**

« الكلمة »[١] فى المصطلح الصوفى « إشارة إلى ما يكنى به عن كل واحد من الماهيات والأعيان والحقائق والموجودات الخارجية ، وفى الجملة عن كل متعين .

وقد يخص المعقولات من الماهيات والحقائق والأعيان بالكلمة المعنوية والغيبية ، والمجردات المفارقات بالكلمة التامة .

وقد جاءت الكمة فى القرآن الكريم بمعان مختلفة .

فجاءت بمعنى الكلمة اللغوى

فى قوله جل شأنه ﴿وتمت كلمة ربك صدقًا وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾[٢] .

وجاءت الكمة إشارة إلى أنبياء الله ومخلوقاته من البشر والكائنات .

فى قوله جل شأنه ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾[٣] .

وقوله جل شأنه ﴿قل لو كان البحر مدادًا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددًا﴾[٤] .

وفى الإنجيل يقول القديس يوحنا « كانت الكلمة فى البدأ من لحم ، ثم أقام بيننا ، وشاهدنا عظمته تلك العظمة المستمدة فى الأب ، والمليئة بالفضل والحقيقة »[٥] .

وينقل لنا صاحب « المعجم الفلسفى » الكلمة بمعنى "Word" فى الإنجليزية ، وبمعنى "Verbe" فى الفرنسية ، وبمعنى "Verbum" فى اللاتينية ، وبمعنى "Wort" فى الألمانية ، وهى كلها جذور للكلمة بمعناها اللغوى ، إلا أنه يذكر أن الكلمة مصطلح يكنى به عن أهل الحق عن كل واحدة من الماهيات والأعيان مما يسمونه بالكلمة المعنوية ، والكلمات الإلهية .

والكلمة عن المسيحيين هى الأقنوم الثانى من الأقانيم الثلاثة ، وعند المسلمين هى

عيسى النبى كلمة الله ، لأنه وجد بأمره . إشارة إلى قوله لكن . فهى صورة الإرادة الكلية ، والكلمة الباقية كلمة التوحيد .

وفى اصطلاح الصوفية من مدرسة « ابن عربى » و « الصدر القونوى »(٧) يتنزل الكلام الإلهى حرفا ، ثم كلمة ، ثم آية ، ثم سورة ، ثم كتابا جامعا ، فماهية أى شىء فى حضرة العلم الإلهى هى حرف غيبى تعقلت بدون لوازمها ، فإذا تعقلت مع لوازمها سميت كلمة غيبية فإذا اتصل الوجود بها دون لوازمها كانت حرفا وجوديا ، أما إذا اتصل الوجود بها مع لوازمها كانت كلمة وجودية ، ويكون فعل الحق كلامًا ، والظاهر كلمات ، لذلك كانت جميع الموجودات كلمات .

ومن الكلمات ما هو جامع ، وما هو مجموع ، ومنها ما هو كامل ، وما هو أكمل – فالأنبياء كلمات ، وهم الصور الوجودية للحقيقة الإنسانية الكمالية ، ومحمد – ﷺ – أكمل – فهم كلمات تجمعها الكلمة المحمدية ، والواسطة التى بها تنتقل الكلمات من العلم إلى العين هى العلم الأعلى الذى يحول المداد إلى كلمات لامتناهية تصديقا لما ورد فى القرآن الكريم على ما يعتقد « إبراهيم بن اسحاق التبريزى »(٨) .

ويفهم « ابن عربى »(٩) الكمة بمعانى متعددة فهى من الناحية الميتافيزيقية تساوى العقل الأول كما هو الحال عند (أفلوطين) ، أو العقل الكلى كما يفهمه « الرواقيون » .

كما يقصد « ابن عربى » بالكلمة القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون .

ومن الناحية الصوفية تشير « الكلمة » أيضا إلى « الحقيقة المحمدية » ، وروح الخاتم أو خاتم النبيين سيدنا محمد – ﷺ – . وأما من ناحية علاقة « الكلمة » بالإنسان يسميها « ابن عربى » آدم ، والحقيقة الإنسانية ، والإنسان الكامل .

وأما عن علاقة الكلمة بالعالم فهى عنده « حقيقة الحقائق » .

وعندما أشار إليها على أنها سجل يحصى مقادير الخلائق أسماها « القلم الأعلى » ، « والكتاب » ، وباعتبارها أصل لكل موجود ليسميها « الهيولى » .

ويستدل المرحوم « الدكتور أبو العلا عفيفى » على استخدام فلاسفة المسلمين لمصطلح « الكلمة » بمعنى أن لها وظيفة الخلق والتدبير وإضافة العلم الإلهى والمعرفة وكذلك باعتبار أنها مصدر الإلهام والوحى للأنبياء – عندما أشار إلى أنهم قد استخدموها بمعنى

« التكوين » وأطلقوا على كل موجود كلمة ، فأضافوا بذلك معنى خالقا ، ووضعوا السبب مكان المسبب ، وهو نفس الاستخدام الذى ورد لدى الفلاسفة اليهود والمسيحيين[١٠] .

ويعدد « أبو العلا عفيفى »[١١] معانى الكلمة « عند ابن عربى » فيضعها فى مواجهة مصطلحات « فيلو » فيقول : إنها تأتى بمعنى « التعين الأول » فى مقابلة « ابن الله الأول » عند « فيلو » "The First son on God" وحقيقة الحقائق فى مواجهة « الحقيقة المثالية » The Idial of Ideas.

« والهباء » أو صورة الحق فى مواجهة« الظلام » « أو ظل الله » The Darkness or the shadow of God أو البرزخ فى مواجهة « الواسطة » بين الله والعالم The intermediate stage between God and the universe

« والحقيقة المحمدية » فى مواجهة « مبدأ الوحى » The principle of revelation

« وإنسان عين الحق » فى مواجهة « عظمة الله » The Glory of God

« والشفيع » ولها نفس المعنى عند « فيلو » The Intercessor

« والإمام القطب » فى مواجهة « الكاهن الأعظم » The high priest

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « كلمة »

لا يقف مصطلح « كلمة » عند حد الأخذ بدلالة الكلمة باعتبارها كلمة مكتوبة أو مسموعة وإنما يتعدى دلالة المصطلح المباشر إلى معانى ميتافيزيقية أنطولوجية .

فالكلمة عندما ترد فى القرآن الكريم تمثل إشارة إلى كل موجود ، فكل موجود هو كلمة من كلمات الله لأنهَ المظهر الخارجى لكلمة التكوين « كن » .

والكلمة : الممكنات التى لا تنفد .

والكلمة : عيسى النبى باعتباره كلمة الله وروح منه .

والكلمة : الحقيقة المحمدية[١٢] .

والكلمة : الإنسان الكامل ، فهو الكلمة الجامعة ونسخة العالم وهو الخليفة .

والكلمة : من الناحية العرفانية الابستمولوجية مصدر كل وحى والكلم بما هم الأنبياء ، والكلمات جمعا موجودات .

والكلمة : فى الفلسفة اليونانية القوة العاقلة أو العقل أو القوة المدبرة أو « النوس Nous » والكلمة فى الفلسفة اليهودية (البرزخ بين الله والعالم) « وابن الله الأول » و« الابن الأكبر » والصورة الإلهية ، وأول الملائكة ، والخليفة ، وحقيقة الحقائق ، والشفيع ، والإمام الأعظم(١٣) .

والكمة هى « الهباء » ، وهى « التعين الأول » وهى « إنسان عين الحق » ، والشفيع(١٤) . .

« والكلمة » فى الفلسفة المسيحية « ابن الله » وصورته ، والكلمة عند « يوحنا » هى المسيح والكلمة عند « كلمنت » القوة العاقلة المدبرة ، أو القوة الأزلية(١٥) .

ومن الواضح أن الاستخدام الدلالى لهذا لمصطلح قد ابتعد به كثيرًا عن أصله اللغوى ، كما أنه يتغير بشكل ملحوظ من فلسفة إلى أخرى ، ومن نظرية فلسفية إلى نظرية أخرى ومع ذلك يبقى هناك خيط مشترك يربط النظريات جميعها .

مراجع المصطلح

(١) القاشانى فى اصطلاحات الصوفية ، مادة الكلمة ، ص ٦٨ .

(٢) الأنعام ، آية ١١٥ .

(٣) النساء ، آية ١٧١ .

(٤) الكهف ، آية ١٠٩ .

(٥) A Dictionary of Religious & Spirtual Quatations, Art Incarnation, P. 29.

(٦) المعجم الفلسفى ، مادة كلمة ص ٢٧٩ .

(٧) الفكوك ، ورقة ٥٨ ، ٥٩٠ .

(٨) التبريزى ، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف ، دار الكتب المصرية ، ورقة ٣١ .

(٩) أبو العلا عفيفى (الدكتور) ، نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، ١٩٢٤ ، المجلد الثانى ٤٩ .

(١٠) نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، ص ٥٥ .

(١١) نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، ص ٧٣

See too Mysticism and Personal Idedism, by Dean Inge P.80.

(٢) الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٤٤٤ . راجع أيضا فصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ٢١١ .

(١٣) راجع فى هذه المعانى ، المعجم الصوفى ، مادة الكلمة ، ص ٩٧٩

راجع أيضا المقال الذى كتبه الدكتور « أبو العلا عفيفى » عن نظريات الإسلاميين فى الكلمة – مجلة كلية الآداب المجلد الثانى ١٩٣٤ م ، ص ص ٣٣ – ٧٣ . وقد استفادت منه كثيرا الدكتوره « سعاد الحكيم » فى المعجم الصوفى .

(١٤) نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، ص ٥٥ ، ٧٣ .

(١٥) المعجم الصوفى ، مادة كلمة ، ص ٩٨٠ .

المراتب

١٨

(أ) **المراتب The States**

المراتب عند متفلسفة الصوفية محال معنوية لأحكام الوجوب والإمكان ، فلها حكم الوجوب بما فيها من حق ، ولها حكم الإمكان بما فيها من قابلية واستعداد لقبول فيض الوجود العام عليها . كما يذكر « صدر الدين القونوى »(١) .

والمراتب مهما تعددت تعود كلها إلى مرتبة واحدة جامعة . « والقونوى »(٢) إذ يقسم الوجود إلى مراتب إلهية ومراتب كونية نراه يضع على قمتها مرتبة الذات الإلهية أو مرتبة أحدية الجمع والوجود ، وهى أول المراتب وأشملها ، وهى الجامعة لأمهات الحقائق – ولها العديد من الأسماء ، فهى مرتبة حقيقة الحقائق ، وهى مرتبة العماء ، أ والغيب المطلق كما هو الحال عند « ابن عربى »(٣) .

ويذكر القاشانى أن المراتب الكلية ستة مراتب هى : مرتبة الذات(٤) الواحدية ، ومرتبة الأرواح المجردة ، ومرتبة النفوس العالمة ، وهى عالم المثال والملكوت ، ومرتبة عالم الملك وهو عالم الشهادة ، ومرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل الذى هو مجلى الجميع ، ويجعل « القاشانى » فى المجالى خمسة على أعتبار أن المجالى هى محل تجليات المراتب ، ولأن المجلى هو المظهر الذى يظهر فيه هذه المراتب ، والذات الأحدية ليست مجلية بشىء إذ لا اعتبار للتعدد فيها أصلا .

وهذا يفسر تصور القونوى للمراتب على أنها أشبه بالقوالب الثابتة من حيث الشكل ، فيها يتحدد شكل الفيض الكمالى ويأخذ صورته التى يتجلى بها – فى حين تبقى المراتب ثابتة لا تشكل بالفيض وهو بها يتشكل لقوله « إن حكم ما يرد المراتب حكم الأشكال والقوالب مع كل متشكل ومتقولب »(٥) .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « المراتب »

« المرتبة » مصطلح يخرج عن دلالته اللغوية ليشير فى النظرية الأنطولوجية إلى مجموعة

من أحكام الوجوب والإمكان تشكل حقلا أو محلا معنويا له قابلية على قبول فيض الوجود العام الفايض على أعيان الممكنات .

والمرتبة الإلهية هى الأسماء والصفات .

والمرتبة باعتبارها الصلة إلى مظاهر الأسماء هى الأعيان والحقائق الواصلة إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها فى الخارج وهى فى هذه الحالة « مرتبة الربوبية » .

« والمرتبة » هى مرتبة اسم الرحمن إذ أخذت بشرط كلية الأشياء .

« والمرتبة » لها دلالة أنطولوجية على « لوح القضاء » وأم الكتاب بالقلم الأعلى .

« والمرتبة » عند تفصيل الكليات واستغنائها بنفسها عن كلياتها هى مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر ، وهو اللوح المحفوظ ، والكتاب المبين .

« والمرتبة » إذا أخذت بشرط أن تكون الصور المنفصلة جزئيات متغيرة فهى مرتبة « الاسم الماضى » الذى يثبت ويمحو .

« والمرتبة » بشرط الصور الحسية هى مرتبة « الاسم المصور » رب عالم الخيال المطلق[٦] وفى كل هذه المعانى تكون المراتب أمورًا معنوية متصورة .

مراجع المصطلح

(١) النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، بتحقيق الدكتور « إبراهيم إبراهيم ياسين » ، التعليق على النص ١٩ ، ص ٤٦ .

(٢) « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية ، ورقه ٢٥ .

(٣) The Mystical Philosophy of Muhiy Din Ibnul Arabi, P. 63.

(٤) اصطلاحات الصوفية للقاشانى ، مادة المراتب الكلية ، ص ٨٢ .

(٥) النصوص ، النسخة الخطية بنهاية مفتاح الغيب ، ورقه ١٦ ويراجع أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، « إبراهيم بن إسحاق التبريزى » ، النسخة الخطية رقم ٧٨٥ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ، ص ٦١ ، ٦٢ .

(٦) راجع فى هذه المعانى والدلالات التعريفات للجرجانى ، مادة كلمة ، ص ١٨٥ وراجع أيضا أسرار السرور ، ص ٦١ ، ٦٢ .

المشيئة

١٩

(أ) **المشيئة** "WILL"

المشيئة والإرادة لفظان قد يترادفان من حيث المعنى إلا أن « المشيئة الإلهية » تعنى تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود ، وإرادة الله تجليه بإيجاد المعدوم(١) .

ويأتى معنى المشيئة فى القرآن الكريم مقترنا بمعنى الإرادة على نحو ما يفهم من قوله تعالى .. .

﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾(٢) .

وقوله جل شأنه ﴿لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء﴾(٣) .

إلا أن من الآيات ما تظهر فيه المشيئة منفردة غير مقترنة بالإرادة فى قوله تعالى ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾(٤) .

وقوله ﴿نرفع درجات من نشاء﴾(٥) .

وقوله جل شأنه ﴿إن نشأ ننزل عليهم من السماء﴾(٦) .

وفى محاولة لفهم العلاقة بين العلم الإلهى والعالم ، يفرق الصوفية بين « المشيئة » والإرادة من حيث المعنى الاصطلاحى على اعتبار أن العلم الإلهى فى جانبه الغيبى يمثل « المشيئة الإلهية » وفى جانبه العينى يمثل « الإرادة » .

ويسير على هذا الاتجاه الشيخ الأكبر « محيى الدين بن عربى » الذى يفرق بين المشيئة والإرادة فيفهم من « المشيئة » الوجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر مما استأثر به الحق فى غيبه ، فى حين أن الإرادة هى النسبة الإلهية التى خصصت شطرا « من الغيب بالظهور » .

« وابن عربى » يبقى المشيئة بعيدًا « عن دائرة الترجيح ، لأن الترجيح يقتضى مرجح

ومرجح ، والله هو المرجح لذاته ، فالمشيئة أحدية الاختيار ، ولهذا لا يعقل منها الممكن أبد . وهو يعبر عن ذلك شعرا بقوله :

والحق ليس له إلا مشيئته وحيدة العين لا شـــرك يثنيهـا
والاختيـــار محـال فرصة فإذا أتى فحكمته الإمكان تدريها[8]

ومما يلفت النظر أن مصطلح المشيئة يأتى فى كل اللغات الحية بمعنى الإرادة فهو فى الإنجليزية "WILL" ، وفى الفرنسية "VOLONTE" وفى الألمانية"WILLE" وفى اللاتينية "VOLONTE" .

وهكذا تكون « المشيئة » هى « الإرادة » وقيل هى العناية الأزلية المسماة بالقضاء ، على نحو ما يذكر المعجم الفلسفى[9] وقيل الإرادة والمشيئة ، لا فرق بينهما بالنسبة إلى الهوية الغيبية الذاتية ، فعينهما سواء ، لكن الفرق بينهما فى متعلق كل منهما .

« فالإرادة » تتعلق بترجيح أحد طرفى الممكن (الوجود أو العدم) ، بينما « المشيئة » تتعلق بحقيقة الشىء أو ماهيته من غير ترجيح لأحد جانبيها . وعلى ذلك إذا توجهت مشيئة الله بتعليق إرادته بأحد طرفى الممكن لا يعد أن يسمى ذلك مشيئة الإرادة .

ومشيئة الله وحيدة الاختيار ، بينما مشيئة الخلق تتردد بين ممكنات ، ولأن التردد نقص فى العلم . ولأن علم الله كامل ومنزه عن أن يلحق به نقص لذلك بقيت المشيئة وحيدة الاختيار ولا شرك يثنيها[10] .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « المشيئة » :

يمكن أن نلخص مما تقدم إلى أن الحقل الدلالى الميتافيزيقى لمصطلح المشيئة ، يشير إلى نسبة الهية أحدية التعلق تمثل القوة الفاعلة السارية فى الوجود بأسره ، وهو قوة تخرج ما هو موجود بالقوة إلى وجوده بالفعل[11] .

فإذا استخدم لفظ المشيئة مطلقا كان إشارة إلى الغيب الإلهى المطلق بما فيه من « إرادة » .

فإذا استخدم مصطلح الإرادة كان هو القاضى بإخراج ما فى العلم الغيبى إلى الوجود الفعلى بعد الوجود فى عين العلم .

والمشيئة المطلقة هى الدالة على « أمر التكوين »[١٣] والمشيئة حينما تكون « إرادة » فهى الدالة على أمر التكليف .

والمشيئة وأمر التكوين غيب مطلق

والمشيئة وأمر التكليف بالواسطة معلومة للبشر عندما ترد على لسان المبلغ أو الرسول .

والمشيئة عند الإشارة للوجود « عرش الذات »[١٣] وقيل المشيئة هى القضاء لأنه غيب .

وفى كل اللغات تقريبًا يصعب الفصل بين مصطلحى المشيئة والإرادة .

مراجع المصطلح

(١) معجم ألفاظ القرآن ، مادة شيء .

(٢) سورة البقرة ، الآية : ٢٥٣ .

(٣) سورة الزمر ، الآية ٤ .

(٤) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ .

(٥) سورة الأنعام ، الآية ٨٣ .

(٦) سورة الشعراء ، الآية ٤ .

(٧) الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص ٥٧ .

(٨) الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص ٣٥٦ .

ويراجع « صدر الدين القونوى » ، النفحات الإلهية ، مخطوط يوسف أغا ، تركيا ، رقم ١/٦/٥٤٦٨ - ١٦ ب .

ويراجع المعجم الصوفى ، للدكتورة « سعاد الحكيم » ، نشر بيروت ١٩٨١ م ، مادة الاختيار ، ص ٤٣٩ .

ويراجع بحثنا فى مجال المشيئة والإرادة والأمر الإلهى ، بكتابنا ، « مشكلات فى التصوف الفلسفى » ، طبع ١٩٨٩ م ، من ص ٧٥ إلى ص ١٠٤ .

(٩) المعجم الفلسفى ، مادة مشيئة ص ٣٢١ .

(١٠) الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص ٣٥٦ .

ويراجع أبو العلا عفيفى (الدكتور) ، طبع القاهرة ١٩٢٢ م ، جـ ١ ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

(١١) المعجم الصوفى ، مادة مشيئة .

مراجع عبد الكريم الجيلى ، الإنسان الكامل ، جـ ١ ، ص ٤٩ .

(١٢) راجع ، « أمر تكوين » ، « أمر تكليف » .

(١٣) راجع « أبو العلا عفيفى » ، فصوص الحكم ، جـ ٢ ، ص ٢٢٧ .

نص

٢٠

(أ) نص Text

جاء ذكر « النص » فى مقدمة كتاب « النصوص »[١] لصدر الدين القونوى إشارة إلى أن مصدر عنوان مصنفة المشار إليه آنفا هو نصوص القرآن الكريم التى لا تقبل التحريف أو التبديل – فالنص مأخوذ من قولهم نصصت الدابة ، وقال الأصمعى « النص » السير الشديد حتى يستخرج أقصى ما عندها ، أى ما عند الدابة – ولهذا قيل نصصت الشىء رفعته ، ومنصة العروس ، ونصصت الحديث إلى فلان ، ونص كل شىء منتهاه .. والنص ما لا ينسخ حكمه بل وصار محكومًا بحيث لا يتحمل النسخ أو التبديل والتحريف .

وقيل « النص »[٢] وهو الكلام الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ، وذلك لأن النص فى اللغة هو الظهور .. وهو المعنى الذى يفهم من الكلام ولا يتطرق إليه احتمال كالخمسة فإن لفظ نص فى معناه لا يتحمل شيئا آخر ، والنص فى عرف الأصوليين يطلق على الكلام المفهوم المعنى من الكتاب والسنة ، سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو حقيقا أو مجازا عاما أو خاصا اعتبارا منهم للغالب ، لأن ما ورد من صاحب الشرع نصوص ويظهر المعنى اللغوى فى اللغات الأوروبية على هذا النحو فى الإنجليزية Text وفى الفرنسية Texte وفى اللاتينية Textus .

ويستخدم متفلسفة الصوفية هذا المصطلح ليشيروا به إلى معنى من المعانى المكملة لنظريتهم فى الوجود فيشتقون منه كلمة « منصة »[٤] فيقال : إن منصة تجلى الله فى الأرض قلوب عباده الذين قدح فيهم زناد الشغف به ، ومن هنا يترادف معنى المنصة « والمجلى » فالعالم بأسره مجلى للحق أو ونصه أى مظهر للأسماء والصفات الإلهية وأتم مجلى أو مظهر هو الإنسان الكامل ، وهو محمد ﷺ من حيث أنه ظاهر بكل الكمالات الإلهية وأنه جمع فى ذاته كل الحقائق المتجلية فى العالم بأسره .

يقول ابن عربى « الخلق مجلى الحق »[٤] ويقول المخلوقين منصات تجلى الحق[٥]

ولقد توسع صاحب لطائف الأعلام فى تعداد المجالى فيقسمها إلى حقيقة الحقائق وهو المجلى الأول وحضرة جمع الجمع هو المجلى الثانى ، وأما المجلى الثالث فمرتبة عالم الجبروت ، والمجلى الرابع مرتبة عالم الملكوت ، والمجلى الخامس مرتبة عالم الملك ثم مجلى الإنسان الكامل ، ثم مجلى الأسماء الفعلية ، ومجلى الأسماء الصفاتية ... وهكذا ...(٦) .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « نص »

« النص » إشارة إلى السير الشديد والنص إذا أطلق على أى سياق لغوى كان معنى ذلك أن هذا النص هو مما لا يقبل التحريف « والنص » هو منتهى كل شىء أو أعلاه ودلالة النص الميتافيزيقية تظهر فى الإشارة إلى « النص » على اعتبار أنه الظهور والجلاء لذلك كان العالم منصة التجلى ، أو المنصة التى يتجلى الله عليها .

وهكذا يكون النص إشارة إلى صورة التجلى الإلهى فى الشأن الإلهى فيكون النص « شأن » وتكون الشئون أحد وجهى الحقيقة الواحدة التى هى الذات وشئونها أو الذات وتجلياتها فى الأسماء والصفات (٧) .

وهكذا تكون الدلالة الاصطلاحية للكلمة على علاقة وثيقة بمعنى الظهور ، والتجلى ، والمنصة ، والشئون الإلهية ، والمجالى(٨) .

مراجع المصطلح

(١) النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، المقدمة راجع أيضا معجم مقاييس اللغة مادة « منصة » والمعجم الصوفى مادة « تجلى » ومادة « منصة » . راجع أيضًا مقدمة التحقيق الذى قدمه الدكتور ابراهيم ابراهيم ياسين على كتاب النصوص والتعليقات عليه .

(٢) المعجم الفلسفى ، مادة نص .

(٣) المعجم الفلسفى ، مادة « نص » ص ٣٥١ .

(٤) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ٣٧٣ .

(٥) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ٢٦٠ .

(٦) « صدر الدين القونوى » ، لطائف الأعلام ، ورقة ١٥٨ ب – ١٥٩أ .

راجع المعجم الصوفى ، مادة « تجلى » .

(٧) الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٤٥٠ .

راجع المعجم الفلسفى ، مادة نص . والفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ٤٧٠ .

(٨) المعجم الصوفى ، مادة شأن ، ص ٦٤١ .

نيرفانا

٢١

(أ) « نيرفانا » Nirvana

النيرفانا nirvana[١] مصطلح يستخدمه البوذية إشارة إلى طريقة وطريق يتبعة البوذى فى سبيل الخلاص من زيف الحياة الدنيا ، وإرادة الحياة بإطفاء جذوة الحياة فى الجسد ، وكذلك باخفاء الذات ، وتلاشى الفردانية ، والتوجه ، بالكل كوسيلة للعودة إلى المبدأ الكلى والخير الأسمى ، ويطلقون على من يحقق هذه الحالة فى نفسه المستنير "Budha" .

والواقع أن الاتجاه الأساسى لدى أعضاء المدرسة البوذية أنها تبنى أساسًا على حالة انعدام النفس فى الإنسان ، كما يفهم من ترجمة كلمة "Pali" وكذلك كلمة "Anatta" فى اللغة السنكريتية .

ولما كان الطريق إلى « النيرفانا » هو الخلاص من النفس أولاً ، وهو ما يعنى عندهم أن النفس موجودة ، ثم أنها يجب أن لا تكون موجودة ، فإنهم يقولون دائما بالنفس واللانفس Atman No Atman[٢] فكل شيء فى نظر هذه المدرسة هو فى حالة من التدفق والسيلان والتغير الدائم ، فلا شيء ينجو من المعاناة ولا شيء أبدى .

وتأتى « حالة النيرفانا » بعد العديد من الخطوات التى يقطعها العابد ، باعتبارها حالة غير قابلة للوصف ، وهى فى نظرى « البوذى » نهاية الوهم ومطلع الحقيقة التى يراها السالك وجها لوجه ، وههنا فإن كل الشعور بالنفس المنفصلة يتم تجاوزه ، كما تموت أى من أشكال الرغبة الشخصية ، كما تتلاشى قطرة الندى فى بحر الضياء مع احتفاظها بكل وعيها على حد التعبير البوذى[٣] .

ويمكن تحقيق حالة « النيرفانا » فى الأجساد الحية على الأرض بحيث تصل فى النهاية إلى حالة « الاستنارة » والخطوتان الرئيسيتان المؤديتان إلى حظيرة « النيرفانا » هما :

١ – نظام من التحكم الكامل فى العقل .

٢ – نظام من أنظمة تطوير العقل يدرب فيه العقل كأداة يمكن أن تركز على موضوع مختار ثم يمكن أن يتحول عنه بالإرادة .

مثل هذه الأداة عندما تخلق فإنها تستخدم فى التأمل ليسكن ويهدأ النشاط العقلى ، أو ليمتد ويتطور الحدس الذى به تدرك الحقيقة التى تقع خارج نطاق الفهم والفكر(٤) .

« والنيرفانا » هى الاستنارة . بالمعنى الاصطلاحى وهى حالة لم يبلغها فى البوذية إلا اللورد « بوذا » نفسه ، وقد استعار « شوبنهاور » هذا بالمصطلح وأطلقه على السعادة العقلية ، أو النفسية التى يمكن أن يبلغها من ينكر إرادة الحياة فى نفسه ، ويمحو فى نفسه الميل إلى بقاء الذات والنوع(٥) .

« والنيرفانا » هى حالة من وجود النفس وانعدامها كما قدمنا وهى ما يطلق عليه البوذى "Anatta" بمعنى No attman, وهى حالة من السلب تعنى أنه لا شىء مهما كان يمتلك « الروح » التى تعد فى الفلسفة الهندية شعاع من الضياء المجرد ، وهو ما أسماه بوذا اللامولود Unborn, اللامنشىء "Unoriginated", واللامتشكل "unformed"(٦) حيث لا صفة يمكن أن تنطبق على هذه الحالة .

ومما لاشك فيه أن مثل هذه الصفات تماثل ما يمكن أن يطلق على حال « الفناء والبقاء » فى التصوف الإسلامى فكلا النيرفانا والفناء ، محاولة للخلاص من النفس الفردية وانتماء إلى الكل الواحد ، أو المطلق ، أو النور الكلى . ثم أن « البقاء » هو الحال المقابل للمصطلح البوذى Atman الذى يعنى بقاء « النفس » أو « الروح » .

مراجع المصطلح

(١) المعجم الفلسفى ، مادة نيرافانا ، ص ٣٦٣ .

(٢) Christmas Humphrey; Exploring Bud dhism, London; 1974 P. 42.

(٣) Exploring Buddhism; P. 52.

(٤) Exploring Buddhism; P.P 52, 53.

(٥) المعجم الفلسفى ، مادة نيرافانا ، ص ٣٦٣ .

(٦) Exploring Buddhism; P.P 42.

المهمة والهم

٢٢

(أ) « الهمة » – « والهم » The Will and Soll citude

« الهمة » فى اللغة تدل على الإرادة والعزم والأصل « هم »[١] وهى عند « ابن عربى »[٢] طاقة فعالة أو طاقة فى الإنسان تتجه إلى الله فى عزم .

وقد وردت الهمة فى القرآن بمعنى الفعل « هم » .

فى قوله جل شأنه .. ﴿ولقد همت به وهم بها﴾[٣] .

« والهمة » عند « عبد الكريم الجيلى »[٤] معراج المريدين ، وبراق العارفين ، وميدان الواصلين ، وهى نور أنزله الله على عباده المقربين ، به تستنير القلوب وتصعد الروح نحو العلى . فهى براق المسافرين ، وتعالى المحبين .

يقول الجيلى شعرًا[٥]

لنا فى ذرى العلياء جواد مقدس	به نرتقى نحو المعالى الرفيعة
يسمى براق العارفين إلى العلى	عليه صعود الروح نحو الحقيقة
ألا إنه نـــور من الله مـــنزل	تســـتر للإنســان فى اسم همة

« الهمة » عند الجيلى تقوم بهذا الدور الفعال الذى يقرب كل ما بعد على القلوب ، ولذلك إذا استقامت الهمة ، وقصدت المطلوب نالته على حسب وفاقها .

ويجعل الجيلى لاستقامة الهمة علامتان .

الأولى : « حالية » ، وهى قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على التعيين .

الثانية : « فعلية » ، وهى أن تكون حركات صاحبها وسكناته جميعها مما يصلح لذلك الأمر الذى يقصده بهمته فإن لم يكن كذلك لا يسمى بصاحب همة .

ومن خواص صاحب الهمة أنه يستعذب الألم لكثرة ما يلاقيه فى طريقه من الآفات ، المحفوفة بالقواطع والمشوبة بالموانع .

« والهمة » فى محتديها الأول لا تعلق لها بالجانب الكونى البشرى ، وإنما تتعلق بالجانب الإلهى لأنها نسخة ذلك الكتاب ، ومفتاح ذلك السر المصون المخزون ، فلا التفات إلى سواه ، ولا تشوق لها إلى ما عداه لأن الشىء لا يرجع إلا إلى أصله[٦] »

والفرق بين « الهمة » « والهم » أن الهم معلق بالأكوان . وهو اسم لتوجيه القلب إلى أى محل كان بينما الهمة طريقها إلى الأعالى وليس لها طريق إلى الأسافل .

بينما يجب ألا يكون للهمة مقام ، إذ لا مقام عندها ولديها ، بل ينبغى الجواز عنها ، بعد قطع المجاز منها ، فالحقيقة من ورائها والطريقة على قصائها لأن الحصر لا حق لها والحد واثق بها ، والله منزه عن الحد والحصر ... .[٧]

والهم فى اللغة كيفية نفسانية فيها القلق والخوف والرجاء ، وهو مقولة وجودية من حيث أن الوجود مسئول عن وجوده ومشغول به أو مهموم .. والهم من دواعى الفعل ، لأن المهموم هو من اجتمعت نفسه على أمر .. والمهموم تنازعه نفسه ، ولهذا قيل الهم جهاد ، ويترجم إلى Sollicitude فى الانجليزية ، وهو فى الفرنسية souci من الأصل sollicitas فى اللاتينية[٨] .

وتتوافق « الهمة » ومعنى الإرادة عند « ابن عربى » فمن جمع « همته » على ربه .. كان مرحومًا ..[٩]

وللهمة مراتب ثلاث على النحو التالى :

١ - همة التنبه وتتعلق بتجرد القلب للمنى - وصاحبها - ينظر فيما يتمناه فإن اعطاه النظر الرجوع عن ذلك التمنى رجع وإن أعطاه العزيمة فيه عزم[١٠] .

٢ - همة الإرادة : وهى أول صدق المريد فإذا اجتمعت للنفس هذه الهمة لا يستعصى عليها شىء .

٣ - الهمة الحقيقية : وبها جمع الهمم بصفاء الإلهام .. وهذه همم الأكابر من أهل الله ، الذين جمعوا هممهم على الحق .. طلبًا لتوحيد الكثرة أو التوحيد ...[١١]

والإرادة عند الصوفية[١٢] بمعنى « الهمة » هى أن يعتقد الإنسان الشىء ثم يريده ، « والمريد » اسم الفاعل ، وهو من مات قلبه عن كل شىء فيريد الله وحده ، وتقال

الإرادة الصالحة Bonne Volonte للعزم الصادق على فعل الخير ، والإرادة الجبيسة ، لإرادة الشر – فإرادة التوجه إلى الحق هى الهمة وإرادة التوجه إلى الشر هى الهم .

ويذكر « القاشانى »[١٣] أن الدرجة الثالثة من درجات « الهمة » هى تلك التى لأرباب الهمم العالية التى لا تتعلق إلا بالحق ، ولا تلتفت إلى غيره ، فهى أعلى الهمم ، حيث لا ترضى بالأحوال والمقامات ، ولا بالوقوف على الأسماء والصفاء ، ولا تفضل إلا عين الذات .

(ب) الحقل الدلالى لمصطلح « الهمة »

الدلالة اللغوية لمصطلح الهمة تشير إلى الإرادة والعزم والطاقة الكامنة فى الإنسان وأما دلالة المصطلح فى القرآن الكريم ففى الفعل « هم » والهمة ، معراج المريدين .

والهمة نور يستنير به قلوب العارفين وعلاقة الهمة بالكون ، لها مراتب ثلاث .

١ – همة التنبه ،تتعلق بتجرد القلب للمعنى .

٢ – همة الإرادة ، أول صدق المريد .

٣ – الهمة الحقيقية ، الطريق إلى التوحيد .

« والهمة » توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو تغيره على نحو ما يذكر الجرجانى .

« والهمة » غير « الهم » لأن الهم اسم لتوجه القلب إلى أى محل كان بينما الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال أو لغيره[١٤] .

مراجع المصطلح

(١) راجع المعجم الصوفى ، مادة همة .

(٢) راجع الفتوحات المكية ، الجزء الرابع ، ص ٥٣ .

(٣) سورة يوسف ، الآية ٢٤ .

(٤) « عبد الكريم الجيلى » ، الإنسان الكامل ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٠ .
الجزء الثانى ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٥) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ٣٥ .

(٦) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ٣٦ .

(٧) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ٣٧ .

(٨) المعجم الفلسفى ، مادة هم ، ص ٣٦٨ .

(٩) الفتوحات ، جـ ٢ ، ص ٥٢٦ .

(١٠) الفتوحات ، جـ ٢ ، ص ٥٢٦ .

(١١) الفتوحات ، جـ ٢ ، ٥٢٧ .
راجع أيضا المعجم الصوفى ، مادة همة .

(١٢) المعجم الفلسفى ، مادة إرادة .

(١٣) اصطلاحات الصوفية للقاشانى ، مادة همة ، ص ٤٦ .

(١٤) راجع التعريفات للجرجانى ، مادة همة ، ص ٢٢٩ . والإنسان الكامل ، جـ٢ ، ص٣٧ .

الوجود

٢٣

الوجود Being

يشير هذا المصطلح إلى الوجود الإلهى ويشمل أيضًا معانى الوجود المطلق "Absolut" أو الوجود الكلى العام "Universal" .

ويستخدم متفلسفة الصوفية هذا المصطلح بأحد المعنيين السابقين ، أو هو يمزج بينهما فيكون الوجود المطلق هو الوجود الذى لا ينحصر فى أى شكل أو يحده أى قيد من القيود ، وهو وجود يتعالى عن كل أشكال الوجود ، وهو مطلق بمعنى أنه ليس علة أو سببا لأى شيء بمعنى أنه لا يكون سببا مباشرا وأحيانا يطلق « ابن عربى » على الوجود المطلق « حقيقة الحقائق » "Reality of Realities"(« والوجود المطلق » هو الله جل شأنه وهو من حيث إطلاقه لا يوصف بوصف ، ولا يقال فيه أنه « واحد أو أحد » بمعنى أن تكون أحديته صفة منفصلة عنه كما يذكر « إبراهيم بن اسحاق التبريزى »(٢) أنه لا يوصف بوصف أو يقيد بقيد حتى ولو كان قيد الإطلاق(٣) والوجود الحق هو الوجود الإلهى ، وأما الوجود إذا أضيف للموجودات فإنما يضاف لها على سبيل المجاز ولو كان الوجود لهم حقيقة فلا شبه بينه وبين وجود الحق تعالى الله علوا كبيرا(٤) . فالوجود فى هذه الفلسفة مساو للحق اصطلاحا لقول « ابن عربى » الحق عين الوجود(٥) . وقوله الكل لله وبالله بل هو الله(٦) . ثم قوله الحق هو الوجود والأشياء صورة الوجود(٧) .

ويظهر هذا المصطلح فى الفلسفة الصوفية الغربية بنفس المعنى حيث يذكر « توماس موريس Thomas Morris أن الله هو بالأحرى الوجود نفسه "God is rather being it self"(٨) ويفرق الفلاسفة بين وجود الأشياء الذى يشيرون إليه بمعنى "Existence" والوجود بمعنى "being" كما قدمناه على النحو التالى :

أولا : الوجود عندما يشيرون إليه بالمصطلح Existecnce, يمثل شبكة من العلاقات يطلق عليها نظام العام الذى يعنى الوجود العالم المستقل .

ثانيًا : وأما مصطلح الوجود بمعنى "Being" فيشيرون به إلى الضرورة التى تعنى أنه من المستحيل أن نفكر فى العالم بدونها[٩] .

وهى عند الصوفية المتفلسفة من مدرسة « ابن عربى » الله وحده[١٠] وقد اتضح لنا هذا المعنى عند حديثنا عن الوجود المجازى الإضافى فى مقابلة « الوجود الحقيقى » ويعتقد « ميانونج » "Meinong"[١١] أن للأشياء المادية وجود أو أنها تتواجد فى المكان والزمان ، بالإضافة إلى وجود أشياء أخرى كالظلال أو مجال الجاذبية ، كذلك توجد الموضوعات المتخيلة أو الخيالية .

ويمكن النظر إلى مصطلحى الوجود والتواجد باعتبارهما نمطين من أنماط الوجود بمعنى "Being" وينظر « كارناب » إلى قضية الوجود على أنه قضية الوجود الداخلى ، والوجود الخارجى ، لنوع من النظام ، كما هو فى الحساب الذى يتساءل عما إذا كان هناك علاقة أولية بين العدد « ستة » والعدد « سبعة » – ومثل هذه العلاقات ترتبط ارتباطا ميتافيزيقيا بفلسفة المنطق .

ويصر أرسطو على أن مصطلح الوجود بمعنى "Being" مثل مصطلح الوحدة بمعنى "Unity"[١٢] لا يمكن أن يكون جنسًا أو نوعا ، وأنه لكى تطلق على شىء ما الواحد أو الموجود ، فهذا لن يضيف شيئا لوصفه ، ومن هنا نشأت نظرية العصور الوسطى فى التعالى أو التسامى أو التعدى "Transcendentel" ويضيف « الأكوينى » معانى من أمثال « الوجود » ، « الواحدية » ، « الحق » ، « الشىء » ، « شىء ما » ، « الخير » ، كمقولات ميتافيزيقية "Cotegories" تنطبق على كل الأشياء وفى بعض الاتجاهات الوجودية فإن « الوجود » "Being"[١٣] يتعارض مع الوجود بمعنى "Exitence" ذلك أن النوع الأول يطلق على الموجود الحيوانى والثانى خاص بالموجود البشرى ، وهو خروج على المعانى التى قدمناها عند الصوفية والفلاسفة .

ثم أن النظرية اليونانية التى تربط بين فعل « يكون » To be والوجود قد أثارت قضية لغوية تناولت معنى الوجود فى الزمان .

إلا أن "C.H. Khan" قد هاجم التفرقة الحادة بين معانى الوجود المختلفة على أساس لغوى ومع كل هذا يصر وولتر ستيس "W. Stace" على أن يفرق بين الوجود » ,"Being" والوجود بمعنى "Existence" والحقيقة بمعنى "Reality" على أساس أن مصطلح "Being"

أشمل وأعم من المصطلحين "Reality"، "existence" على أساس أن الأول يشملهما معا ، بينما الثانى والثالث يمثلان حالتين محددتين من حالات الوجود المطلق ، لذلك يمكن القول أنه من المنطقى أن يحوى هذين المصطلحين شيئا من الوجود المطلق ، بينما لا يكون كل وجود مطلق "Being" نوعا من الوجود المحدد ، أو الحقيقة المحددة .

لذلك تتحدد المصطلحات والمعنى على النحو التالى :

١ – ينطبق مصطلح "Existnce" على كل الموجودات التى تفهم على أنها منتمية إلى العالم المستقل للأشياء – فهو إذن – وجود عام مستقل .

٢ – وأما مصطلح "Reality" والحقيقة فيمثل نوعًا من التصور المختلف عن فهمنا للأحلام ، والهلوسات والوهم "Delusion" .

٣ – ويبقى أفضل تعريف ممكن لمصطلح "Being" الوجود الكلى المطلق الضرورى – والضرورى هنا ليست بمعنى أن ننسب صفة عرضية للوجود ولكن على حد اعتقاد « كانت » "Kant"(١٤) – أنه ليس بمعنى أن نقول كل الأشياء بيضاء ولكن بمعنى أن كل الأشياء لها « وجود » فليس الوجود مسألة مسلم بها فقط ، وإنما يجب أن يكون الوجود ضرورى لها .

مراجع المصطلح

(١) Arabi;)1(A.L. Affifi.; The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul - .Cambridge, 1939; P.T 2

(٢) « إبراهيم بن إسحق التبريزى » ، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف ، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية لوحة رقم ١٠ ، ١١ .

(٣) « صدر الدين القونوى » ، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، تحقيق ودراسه إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) ، المنصورة ١٩٨٩ ، ص ٤١ .

(٤) سعاد الحكيم « الدكتورة » المعجم الصوفى ، مادة الوجود ، ص ١١٣٤ .

(٥) الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ١٩٢ .

(٦) فصوص الحكم ، جـ ١ ، ص ٧٣ .

(٧) الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ١٠٠ .
راجع أيضا المعجم الصوفى ، ص ١١٣٤ .

(٨) Thomas V. Morris, The Concept of God, Oxford, 1987, P.21.

(٩) W. Stace, The Theory of Knowladge and Existence; Philadelphia Lippincot; P. 294.

(١٠) The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi, P.9.

(١١) . Linsky, Refeferring; 1967 Theories of Meinong and later Writers - see too - Carnap, Meaning and Necessity 2nd ed. 1956. Supplement, A2, the problem of universol, 1971.

(١٢) Carnap; Meaning and Necessity 2nd ed. 1956, Supplementç A2 The problem of universal, 1971. External and Internal question 9.

(١٣) C. H.Kahn; The Greek Verb and the Concept of being; Foundation of Language; 1966.
See too A. Ditionary of philosophy by A. R. Lacey, "Being" University of London, Kings College 1986, P.P. 19-20.

(١٤) W. Stace, The theory of Knowladge and Existence; P.P. 294-296.

الواحد والكثير

٢٤

(أ) الواحد والكثير The one and the many

عندما يتعلق معنى الواحد بالمطلق « الله »[١] يقول :إن الواحد من حيث هو واحد ولا يمكن أن يكون منبعًا للكثرة ، إذ لا يصح أن يظهر من شيء كان ما كان ما يضاده من حيث الحقيقة – ولا خفاء فى منافاة الوحدة للكثرة ، والواحد للكثير .

وللواحد حكمين ثابتين له – أحدهما كونه هو لنفسه « هو » وليس بين الغيب المطلق الذى هو الهوية وبين هذا التعين الأحدى فرق – كما أنه ليس لشيء فى هذا الغيب تعين ولا تعدد ، فكثرة الواحد كثرة متصورة تنشأ من التعدد النسبى لا الحقيقى[٢] وهو ما يعنى أن معقولية نسبة كونه يعلم نفسه بنفسه ، وكونه واحدا لذاته لا شريك له فى وجوده وهو نوع من التعدد المغاير لحكم الوحدة الصرفة ، فالتعدد بالكثرة النسبية أظهر التعدد العينى ، ولقد نظر « ابن عربى » إلى الوحدة الظاهرة فى كل واحد على أنها وحدة كثرة ، ولذلك بدا كل شيء فى هذه الفلسفة واحدا « وكثيرا » فى نفس الوقت .فالله جل شأنه واحد وكثير .

وهو واحد من حيث الذات ، وكثير من الصفات لقول الشيخ الكبير « الله هو الحق المبين ، فهو الواحد والكثير ... »[٣] وقوله « فما خرج عنه عز وجل شيء بل الكل منه انبعث ، وإليه ينتهى ، فمحيطه أسماؤه ونقطته ذاته فلهذا هو الواحد العدد وهو الواحد الكثير ...[٤] .

وهو يقول أيضا واحد الكثرة ... ، عين كثرته واحد »[٥] .

وقد ورد فى اصطلاحات الصوفية للقاشانى أن « الواحد »[٦] اسم للذات بهذا الاعتبار – أى باعتبارها واحد .

ويظهرنا المرحوم « الدكتور أبو العلا عفيفى » على أن مصطلحى « الواحد والكثير »

يشيران عند « ابن عربى » إلى « الحق » من ناحية « والخلق » من ناحية أخرى ، وطبقا لهذا الاعتقاد فإن « ابن عربى » لا يرى فى الكون إلا حقيقة واحدة ننظر لها من زاويتين .

الزاوية الأولى نطلق عليها اصطلاح « الحق » عندما يتعلق الأمر بجوهر الذات ، ونسميها « خلق » عندما يتعلق بالحقيقة ومظهرها أو ما يطلق عليه « د . عفيفى » Created being and the Real God and the phenonmenal world.(٧)

ويتحدث « وولتر ستيس » عن معانى هذه المصطلحات تحت مفهوم الوحدة والجمع Unity and Phlurality فيقول : إن مفهوم الوحدة والجمع هما ببساطة « الواحد » « والكثير » ذلك أننا لا نستطيع أن نتخيل عالمًا من موضوع واحد ، بل يجب أن يكون هناك سبيل لتصور التعدد ، وحتى لو أمكننا تصور عالم يتكون من موضوع واحد فإننا سنتصوره على أنه يحوى أجزاء عديدة .

ولقد كان « هيجل » على حق عندما اعتقد أن « الواحد » « والكثير » يتضمن كل منهما الآخر . لذلك ففكرة الواحد مستحيلة بدون فكرة الآخر لأن الواحد لا يظهر إلا على أرضية من التعدد وهو ما يطلق عليه « ستيس » "Not one not Many"(٨) أواللاواحد اللاكثير، فالواحد يحوى فى نفسه الكثرة، والكثرة متضمنة فى وحدة الواحد.

ومرتبة الوحدة عند الصوفية المتفلسفين هى الذات مع قطع النظر عن المرتبة الجامعة التى هى مرتبة الألوهية والذات فى مرتبة الوحدة لا نسبة بينها وبين شىء أصلاً ، وهى الواحد فى مقام وحدته التى لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم ، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم(٩) . ويتفق « الجيلى » مع « صدر الدين القونوى » فيما يذكره مجموع مرتبة الجمع ومايليها من الأمهات أمر واحد لاندراجها فيه ، وهو راجع لذات واحدة لكونه عينها ، فلا يقدح تعدد آحادها فى وحدة مجموعها ، ورجوعه لذات واحدة وهى ذات الحق التى هى أول المراتب والتى هى « الأحدية الصرف »(١٠) .

أما « الواحدية » فهى الألوهية التى هى مظهر الذات الشامل ، والذى له الإحاطة والشمول على كل مظهر والهيمنة على كل اسم .

فالأمر فى الكثرة والوحدة ، أو الأحدية والواحدية أشبه بالعلاقة بين البحر والأمواج التى يتقاذفها فرغم تعدد الأمواج وتدافعها فالبحر واحد .

يقول شارح رسالة الأجوبة عن عيون المسائل « سبحان من أوجد أمواج الأشياء أى أعطاها الوجود من فيض بحر جوده ووجوده ، وهو أى ذلك الفيض الفائض من بحر الوجود عينه ، أى عين أمواج الأشياء[١١] .

لذلك يظهر هذا المصطلح فى اللغة الانجليزية على النحو التالى :

One - Many

Not one - Not Many

God - Phenomenal World

Unity - Plurality

Created beings - the real

مراجع المصطلح

(١) «صدرالدين القونوى» ، إعجاز البيان ، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣١٠هـ ، ص١٠١،١٠٢ .

(٢) إعجاز البيان ، ص ١٠٢ .

(٣) الفتوحات المكية ، السفر الثانى ، ص ٣٨٠ .

(٤) الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص ٤٥١ .
راجع المعجم الصوفى ، ص ١١٦٣ .

(٥) الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ٣٧٢ .

(٦) القاشانى ، اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د . « محمد كمال جعفر » – الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨١ م ، باب الواو ، ص ٤٧ .

(٧) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi; P.P 11-12.

(٨) Knowledge and Existence, P. 303.

(٩) شرح مفتاح غيب الجمع والوجود ، « لصدر الدين القونوى » ، ورقة ٤٧ .

(١٠) مفتاح الغيب ، ص ٣٣ ، والجبلى فى الإنسان الكامل ، جـ ١ ، ص ٣٧ .

(١١) شارح مجهول ، الرسائل فى الأجوبة عن عيون المسائل ضمن مجموعة خطية رقم ٩ ، دار الكتب المصرية ، ص ٥٩٦ .

الواحدية

٢٥

(أ) الواحدية Monism

« الواحدية » مصطلح نشأ فى محاولة للتفرقة بين الكثرة والوحدة – ولما وجد متفلسفة الصوفية أنفسهم ملزمين بضرورة الأخذ بما جاء فى الكتاب والسنة المطهرة مما يدعو إلى تنزيه الحق وإطلاق أحديته ، وكذلك لأنهم شاهدوا المخلوقات متكثرة فإنهم راحوا يطلقون « لفظ » الواحدية على مابدا فى الوجود من شئون إلهية أو من مظاهر لصفات الذات وأسمائها .

فإن كانت الأحدية هى الذات من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات – كما يقول القاشانى[١] .

لذلك يقال : إن « الأحدية » هى الذات مع انتفاء جميع الاعتبارات من الأسماء والنسب والإضافات – فإذا ثبت كل ذلك لها سميت « واحدية » .

يقول شارح مفتاح الغيب « الوجود الكلى واحد وحدة حقيقية لا تتعقل فى مقابلة كثرة لأنها لو تعلقت فى مقابلتها كثرة لتوقف تعلقها وتصورها فى العلم الصحيح على تصور ضد لها وهو الكثرة ، أما لاستهلاكها فيها كما فى مرتبة الأحدية ، أو لثبوتها لها كما فى مرتبة « الواحدية »[٢] .

وأما الجيلى فيقول[٣] « إعلم أن الواحدية عبارة عن مجلى ظهور الذات » فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف عين الآخر ... واعلم أن الفرق بين الأحدية والواحدية : أن الأحدية لا يظهر فيها شىء من الأسماء والصفات وذلك عبارة عن محض الذات الصرف فى شأنه الذاتى والواحدية تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها فكل منها فيه عين الآخر ، والألوهية تظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع[٤] »

« والجيلى » يجعل الأحدية دائرة بلا حدود لأنها ذات محض ، وهى أعلى من الواحدية ،

ثم أنها استمدت حقها من الألوهية ، فكانت الألوهية أعلى الأسماء ، والأحدية الذات بلا كثرة ولا تعدد .

فإذا ما تحرينا الدقة فى التفرقة بين ما يقصده الصوفية من قولهم الأحدية والواحدية فإن « الواحدية » تمثل الواحد فى كثرته أو الكثرة فى واحديتها حيث تلتئم فيها الذات كجزئى المادة والصورة ، أو الجوهر والعرض بالنسبة لأى جسم ... والنوع الثانى من الكثرة الظاهرة فى الوحدة هى كثرة تمثل الشيء مع لوازمه كالمركب من أجزاء أو مقومات تلزمه بعد وجوده .. بحيث لا يتصور وجود أو تعقله إلا وتلزمه تلك المعانى . كالعدد ستة .. الذى لا يتصور أنه موجود إلا أن يكون مؤلفا من أزواج ثلاثة ، لأن الزوجية جزء من أجزاء الستة ، بل هى لازمة لها لزوم اضطرار وتأخر فى الرتبة .. على حد تعبير « صدر الدين القونوى »[٥] ..

ويطلق مصطلح Monism[٦] على أى مذهب يدعى وجود كثرة من الأشياء أو الأنواع ... ويشير المعنى إلى تعلق الأشياء بعضها بالبعض فى سياق واحد أو متحده معا بطريقة ذات مغزى . وما يقال من أنه واحد قد يكون إشارة إلى العالم Universe .

وهناك ما يعرف بنظرية الواحدية المحايدة Neutral Monisum وهى نظرية خاصة تدعى أن الظواهر العقلية والجدية يمكن أن يتم تحليلها فى مصطلحات تفسر الحقيقة الشائعة والكامنة .

وأحيانا تسمى Neutral Staff أو المادة المحايدة . كما هو الحال عند الفلاسفة العظام من أمثال جيمز James ، ورسل Russell– وهم يتخيلون كل الأحداث العقلية إلى أحداث فيزيقية ، إلا أنه لا توجد قوانين تفسر الأحداث العقلية بما لا يعنى أن كثرة الأحداث العقلية تقع فى سياق عقلى واحد .

وهكذا تتفق معظم الآراء على أن الوحدانية تعنى الكثرة ، « والأحدية » معنى الوحدة – وأحدية الله تعالى لا تركيب فيها ولا يظهر فيها شيء من أسمائه تعالى أو صفاته ، وهى عند الصوفية مجلى كان الله ولم يكن شيء معه ، وتأتى فى الإنجليزية "Uniqueness"[٧]

مراجع المصطلح

(١) اصطلاحات الصوفية للقاشانى مادة « الواو » .

(٢) شرح مفتاح غيب الجمع والوجود ، نسخة خطية رقم ٧٥٤ تصوف بدار الكتب المصرية ، الورقة ٣٩ .

(٣) « عبد الكرم الجيلى » ، الإنسان الكامل ، الطبعة الثانية القاهرة ، ١٩٧٠ ، جـ١ ، ص ٤٤ .

(٤) الإنسان الكامل ، جـ ١ ، ص ٤٤ .

(٥) إعجاز البيان ، ص ١٠٣ .

A. R.Lacey; A Dictonary of Philosophy "Monism" P. 154.

(٦) W. James; Essays in Radical Empircism chp 1,2 - B. Russell; The Analysis of Mind, 1921. (Two Version of neutral monism).

(٧) المعجم الفلسفى ، مادة أحدية ، ص ١١ .

نتائج البحث فى المصطلح

٢٦

يسفر هذا البحث عن نتائج غاية فى الأهمية تتعلق بالطرق المختلفة التى استخدم الصوفية من خلالها ألفاظ اللغة بدلالات جديدة خاصة بهم لا يشاركهم فيها أحد .

وأغلب الظن أن لغة متفلسفة الصوفية يمكن أن تخضع لنظرية علم دلالة النص "Texsemantics", ذلك العلم الذى يهتم بالدلالة التى تتجاوز معنى الجمل المفردة . ومع أن فينرايش Weinerich[١] يرى أن معنى الكمة فى النص يختلف أساسًا عن معنى الكلمات المفردة ، ذلك أن الكلمة المفردة عنده غامضة ومجردة ، فقد استطاع متفلسفة الصوفية أن يجعلوا للكلمة معنى مستقلا عن النص ، ثم عندما أضافوا كلماتهم إلى النصوص ازدادات المعانى تشابكًا وعمقا .

ومن النتائج التى ترتبت على هذا المنحى أن المصطلح الصوفى مر بعدة مراحل أوردها ، « الدكتور عبد الخالق محمود »[٢] فى تقديمه لمعجم « القاشانى » وهى على النحو التالى :

١ – مرحلة لغوية صرفة يعتمد فيها الصوفى على اللغة والمعجم .

٢ – مرحلة دينية شرعية تعتمد على الإحاطة بالفقه وأصوله .

٣ – مرحلة صوفية يصل فيها المصطلح الصوفى إلى معناه الخاص ، ويضاف إليه ما يكسوه من ظلال تشى بتجربة صاحبه .

ونحن نضيف إلى ذلك أن المعانى قد اتسعت والدلالات قد تشعبت بحيث نجد أن مدرسة صوفية مثل مدرسة « ابن عربى » وتلاميذه من بعده ، قد أسهمت فى التعبير عن الدلالات الاصطلاحية بشكل أوسع وأرحب ، فالمصطلح عندهم قد تجاوز مجرد الدلالة اللغوية النحوية ، بحيث أصبح يمتد ليصنع شبكة مترامية الأطراف من المعانى التوليدية المترتبة على اشتراك المصطلح الواحد فى التعبير عن أكثر من منحى من مناحى النظرية الصوفية .

فنحن واجدون مثلا أن مصطلحا كالفيض »[٣] قد تجاوز مجرد المعنى المباشر الذى

يشير إلى السيلان أو التدفق بسهولة إلى أن يفسر فعلَ الخلق والإيجاد ، كما يفسر كيفية وجود الكائنات إلى جانب الحق دون وحدة وجودية أو كثرة مؤثرة فى أحدية الخالق ، وهو الأمر الذى ازداد وضوحا فى فلسفة « صدر الدين القونوى » الصوفية – حيث أصبح الفيض الوجودى فيضًا للنور الإلهى على أعيان الممكنات التى كانت فى العماء موجودة غير مشهودة فأصبحت بالنور الإلهى موجودة مشهودة .

وقد سبق « ابن عربى » تلميذه « القونوى » فى توسيع المعنى الدلالى للمصطلح فحدثنا عن « الفيض الأقدس » الذى أشار به إلى « العماء » وفسره بأنه تجلى الذات الأحدية لنفسها فى صور جميع الممكنات التى يتصور وجودها فيها بالقوة فهو أول درجة من درجات التعين فى الوجود المطلق ، وهى تعينات معقولة لا موجودة – وهى مجرد قوابل معنوية للممكنات – وهى الأعيان الثابتة .

وهكذا ينتقل المصطلح من معنى إلى آخر طبقا للنظرية التى يعالجها الصوفى .

وأما دلالة المصطلح على « الفيض المقدس » ، فيعنى تجلى الواحد فى صور الكثرة الوجودية ، أى ظهور الأعيان الثابتة من العلم إلى العين ، أو من العالم المعقول إلى العالم المحسوس .

ومن النتائج الهامة فى هذا البحث أنه يمكن رد مصطلحات متفلسفة الصوفية بشكل أو بآخر إلى المدرسة « الإشارية التصورية »[٤] ، تلك المدرسة التى ترى أنه لا توجد صلة مباشرة بين الكلمات والأشياء التى توضع لها الكلمات ، وترمز الكلمة أو تشير إلى الفكرة أو المحتوى الذهنى ، وغالبا ما يكون المحتوى الذهنى الذى تشير إليه مصطلحات المتصوفة رموزا تعارفوها فيما بينهم لا يظفر بها غير أهلها ، أو هى إشارات رمزية تفصح عن معناها فقط عندما تبقى رموزا ، فإذا صارت عبارات خفيت على المستمع .

ومن النتائج أيضا ظهور طائفة من المصطلحات المحملة بشحنات وجدانية عميقة لها من الدلالة ما يوحى بأن أصحاب هذه الرموز إما أن يكونوا متصوفة ، أو رهبانا أو فنانين ، أو شعرا ، لهم خيال خلاق وخصب ، بل امتد الخيال عندهم بحيث أصبح طاقة وقوة ذات بعد حقيقى واقعى يسعى إلى التحقق فى الحس بشكل دائم ، وينتمى إلى عالم له مقاييس خاصة به وحقائق وسطية برزخية[٥] .

كذلك تظهر الكلمات عند أصحاب هذه المدرسة ذات دلالات سيكلوجية ،

ميتافيزيقية ، أنطولوجية ، ابستمولوجية ، خلقية كما أن المصطلح الصوفى هنا يدخل فى نظام فكرى ينتقل فيه من لون إلى آخر ، ومن معنى إلى آخر ، فالكلمة تعرج من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى ثم إلى مضمون أعلى .. لا تستقر فى مضمون بل تتركه دومًا إلى مضمون أعلى دون أن تصل أبدا .. كل ذلك بديناميكية جدلية خاصة تلقط فى كل مضمون ما يحمل فى حناياه بذور إلغائه .. وهكذا[٦] .

ومن بين ما يمكن الوقوف عليه من نتائج أن بناءات متفلسفة الصوفية اللغوية تشير إلى أنه من الممكن الخروج منها بأهم عناصر المنهج البنيوى المعاصر .

فهناك من المعانى التى تشير إليها الكلمات ما ينبع من الصلات التنظيمية للكلمة فى الإطار اللغوى لعلاقتها بالكلمات الأخرى ، كالعلاقة بين كلمة « السفر والتوجه والسير » أو كالعلاقة بين الفناء ، والصعق ، والغيبة . وكذلك العلاقة بين البقاء ، والحضور ، واليقظة .

كذلك هناك المعنى التأثرى أو الوجدانى النابع من تجربة المتكلم الوجدانية – الخاصة – ويعبر عنها اللغويون بمصطلح التضمن Connotation[٧] .

كما يمكن أن نحصل من السياق اللغوى على معنى آخر يرتد إلى عادات المجال الاجتماعى الصوفى ، وثقافة القوم الدينية الشرعية وخصوصا عندما يتحدثون عن الخالق جل شأنه وعلمه ، وأسمائه ، وصفاته ، وعلاقته بالكون ويطلق البنيويون على هذه الخاصية مصطلح Behavioreme[٨] .

وبالرغم من استخدام الصوفية من المتفلسفة الكثير من المعانى المترادفة لشرح مصطلحاتهم ، إلا أن هذا الترادف يولد ألفاظا لها مدلولات جديدة ، وهذا أدخل فى باب توسيع دلالة المصطلح ولا يقصد منه مجرد المعانى المترادفة لأن لكل كلمة مضمون خاص بها على حدة ، وهذا واضح مثلا فى استخدام العديد من المرادفات لكلمة الأمر الالهى ، فهو الأمر التكوينى أو الأمر التكليفى .

ومرادفات « التكوينى » ، « المشيئة والغيب والأمر الخفى » .

ومرادفات « التكليفى » « الإرادة ، والأمر بالواسطة ، والأمر الجلى »[٩] .

ومن أوسع الدلالات عند مدرسة متفلسفة الصوفية مثلا المصطلحات التى تعبر عن « الإنسان الكامل » وقد أشارت إلى بعضها عند « ابن عربى » الدكتورة « سعاد الحكيم » فى « المعجم الصوفى »[١٠] .

فهو حقيقة الحقائق ، والحق المخلوق به ، فلك الحياة ، أصل العالم ، أصل الجوهر الفرد ، الهيولى ، المادة الأولى ، جنس الأجناس ، الحقيقة الكلية ، الفلك المحيط ، العدل ، كل شيء ، الكتاب ، المفيض ، مركز الدائرة ، العقل الأولى ، القلم الأعلى ، العقاب ، الدرة البيضاء ، العرش المجيد ، الإمام المبين ، الروح الكلى ، روح العالم ، نور محمد ، التعين ، اللوح المحفوظ ، عرش الله ، الخليفة ، نائب عن الله ، ظل الله ، النسخة العظمى أو الجامعة الكاملة ، الكلمة الجامعة ، البيت الأعلى ، المختصر الشريف ، عين الجمع والوجود ، الممد الأول ، المعلم الأول ، البرنامج الجامع ، مرآة الحق والحقيقة ، البرزخ ، الإنسان الأزلى .

والإنسان الكامل عند « الجيلى »(١١) فلك الولاية ، العلم المطلق ، الشأن الصرف ، العشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق ، الحقيقة المحمدية ، التنزل الثانى المعبر عنه بالواحدية ، حضرة التعنيات الإلهية ، حضرة جمع الجمع ، مجلى الأسماء والصفات ، الحضرة الأكملية ، مرتبة المراتب .

والإنسان الكامل عند « صدر الدين القونوى »(١٢) هو – ختم الدائرة ، الإنسان الحقيقى ، الإنسان المتأنس ، مرتبة التأنيس العبد التام ، مفتاح قفل الإنشاء ، رقيقة المناسبة الرابطة بين الحق والخلق ، مرتبة الجمع والوجود .

ورغم استخدام المصطلحات السابقة جميعها للإشارة إلى فكرة الإنسان الكامل ، وحقيقته ، إلا أننا نقرر هنا أنها ليست مترادفات تؤدى نفس المعانى بالتحديد ، ولكنها فى الحقيقة تعبر عن جانب واحد من جوانب النظرية ، وتخلق معنى جديدًا يستوعب مضامين تشير إلى أعماق وتيارات فكرية متباينة تمتد لتشمل كل المؤثرات الثقافية التى ظهرت فى عصور هؤلاء القوم من الصوفية .

وهكذا يتسع مجال المصطلح الصوفى المتفلسف ويمتد ليعبر عن عناصر المكان والزمان والبيئة والمؤثرات الحضارية إلى جانب المؤثرات الشرعية .

وسوف نستكمل دراستنا على المصطلح الصوفى المتفلسف فى بحوث أخرى قادمة بإذن الله .

تم بحمد الله

مراجع المصطلح

(١) علم الدلالة ، ص ٤٦ .

(٢) معجم القاشانى تقديم « د . عبد الخالق محمود » ، ص ١٤ .

(٣) راجع مادة فيض فى هذه الدراسة ، راجع أيضا المعجم الصوفى ، ص ٨٨٩ .

(٤) علم الدلالة ، ص ٥٧ .

(٥) راجع مادة خيال فى هذا البحث .

(٦) المعجم الصوفى ، ص ١٩ .

(٧) راجع علم الدلالة ، ص ٧٢ .

(٨) راجع علم الدلالة ، ص ٧٢ .

(٩) المعجم الصوفى ، ص ٩٥ ، ٩٧ .

(١٠) المعجم الصوفى ، ص ١٥٨ .

(١١) « عبد الكريم الجيلى » ، مراتب الوجود ، نسخة خطية ، مكتبة الظاهرية، دمشق ، رقم٥٨٩٥ .

(١٢) « صدر الدين القونوى » ، مفتاح غيب الجمع والوجود ، نسخة خطية رقم ٢٧٣ م تصوف طلعت ، ص ١٨٣ .

راجع كذلك الرسالة الهادية ، نسخة خطية رقم ١٣١٨ تصوف طلعت ، ص ٥٢ ، ٦٥ .

المراجع

أولاً : المراجع العربية

٢٧

١ – إبراهيم إسحاق التبريزى ، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية ، بدار الكتب المصرية ، رقم ٧٨٥ تصوف طلعت .

٢ – إبراهيم إبراهيم ياسين [الدكتور] مشكلات فى التصوف الفلسفى والفلسفة الروحية ، المنصورة ١٩٨٩ م .

٣ – إبراهيم إبراهيم ياسين [الدكتور] التعليق على النصوص فى تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القونوى ، معهد المخطوطات بكلية التربية بدمياط جامعة المنصورة ، ١٩٩٠ م .

٤ – أميرة حلمى مطر [الدكتورة] ، الفلسفة عند اليونان القاهرة ١٩٦٥ م .

٥ – ابن سينا ، الشفاء ، الهيئة العامة للكتاب تحقيق جورج قنواتى القاهرة ١٩٧٥ م .

٦ – ابن سيرين ، تفسير الأحلام الكبير ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت .

٧ – التفتازانى « الدكتور أبو الوفا » ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ١٩٧٠ م .

٨ – ستيس « وولتر » ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .

٩ – شارح مجهول ، الرسائل فى الأجوبة عن عيون المسائل ، ضمن مجموعة خطية رقم ٩ ، تصوف دار الكتب المصرية .

١٠ – عفيفى « الدكتور أبو العلا » الأعيان الثابتة والمعدومات فى مذهب ابن عربى والمعتزلة ، الكتاب التذكارى عن ابن عربى ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٠ م .

١١ – عفيفى « الدكتور أبو العلا« فصوص الحكم لمحيى الدين بن عربى والتعليقات عليه ، القاهرة ، ١٩٢٢م . .

١٢ – عفيفى « الدكتور أبو العلا » ، نظريات الإسلاميين فى الكلمة مجلة كلية الآداب ، المجلد الثانى ، ١٩٣٤ م .

١٣ – عناية الله الأفغانى « الدكتور » جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام الاقهرة ١٩٨٧ م .

١٤ – عبد الرحمن بدوى « الدكتور » ، الإنسان الكامل فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .

١٥ – عبد الكريم الجيلى ،الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

١٦ – عبد الكريم الجيلى ، مراتب الوجود وابتداء حقيقة كل موجود ، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ م تصوف ، مكتبة الظاهرية بدمشق .

١٧ – قطب الدين الأزنينى ، زبدة التحقيق ونزهة التوفيق ، نسخة خطية رقم ١٠٤٧ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية .

١٨ – القشيرى [أبو القاسم] الرسالة القشيرية ، طبعة البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٧٩ م .

١٩ – قاسم غنى ، تاريخ التصوف فى الإسلام ، القاهرة ١٩٧٣ م .

٢٠ – محمود جاد الرب [الدكتور] ، علم الدلالة ، دراسة فى المعنى والمنهج ، المنصورة ١٩٩١ م .

٢١ – محيى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، تحقيق الدكتور عثمان يحيى ، والدكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

٢٢ – محمد بن إسحق « صدر الدين القونوى » النفحات الإلهية ، نسخة خطية رقم ٥٤٦٨/ ٦/ أرب مكتبة قونية التركية .

٢٣ – رسالة التوجه الأعلى ، نسخة خطية رقم ١٣١٨ م . تصوف طلعت بدار الكتب المصرية .

٢٤ – مفتاح غيب الجمع والوجود ، نسخة خطية رقم ٢٧٣ م تصوف طلعت بدار الكتب المصرية .

٢٥ – رسالة فى الرد على نصير الدين الطوسى ، نسخة خطية رقم ٢٦٧ م علم الكلام .

٢٦ – شرح الحديث الأربعين ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .
٢٧ – الفكوك نسخة خطية رقم ٣٢٣ م ، دار الكتب المصرية .
٢٨ – إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن ، حيدر آباد ، ١٣١٠ هـ .
٢٩ – لطائف الأعلام فى إشارات أهل الأفهام ، نسخة خطّية رقم ٢٣٥٥/ ٣٣ خزانة اسطنبول ، تركيا .
٣٠ –« النصوص » نسخة خطية رقم ٢٨٤ م تصوف ، دار الكتب المصرية .
٣١ – مؤلف مجهول ، شرح مفتاح الغيب ، نسخة خطية رقم ٥٧٤ تصوف طلعت دار الكتب المصرية .
٣٢ – مؤلف مجهول ، رسالة فى التعليق على الفوك مجموعة خطية رقم ٣٤٣ تصوف دار الكتب المصرية .
٣٣ – محمد مصطفى حلمى [الدكتور] ، الحياة الروحية فى الإسلام الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ م .
٣٤ – محمد عثمان نجاتى « الدكتور » ، الإدراك الحسى عند ابن سينا القاهرة ١٩٨٠ م .

ثانيا : المراجع الأجنبية فى الإنجليزية

45. A. Affifi; The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.

46. A. R. Lacey; A Dictionary of philosophy, University of London, 1976.

47. B. Russell; The Analysis of Mind, Lond 1921.

48. Christamas Humphery; Exploring Buddhism; London, 1974.

49. Carnap, Meaning and Necessity and ed. 1965. & Supplement A2 the problem of universe, 1971.

50. Evelyn underhill, A study in the nature and development of man's spiritual consciousness; London, 1949.

51. Geoffery parrinder; A dictionary of Religious and Spiritual Quotations. London, 1990.

52. Jacob Needlenan; Asense of Comsmos; New York, 1988.

53. Nicholson, The Mystics of Islam, London; 1914.

54. Suzuki; Zen Buddhism, selected writings of Suzuki by William. James Barret; New York Anchor Books & company, 1913.

55. Thomas V. Morris; The concept of God Oxford, 1987.

56. Walter stace; Mysticism and philosophy, New York; 1960.

57. Wolter stace; The therory of knowldge and Existence. Philadelphia; Lippincot, 1960.

58. William James; The varieties of Religious Experience. London. 1975.

59. William James, Text book of psychology; London 1913.

60. William James. Essays in Radical Empirecism, 1921.

الفهرست

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع	١٩٩٦/٢٥١٩	
الترقيم الدولى	977 - 02 - 5232 - 8	ISBN

٣/٩٥/١٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)